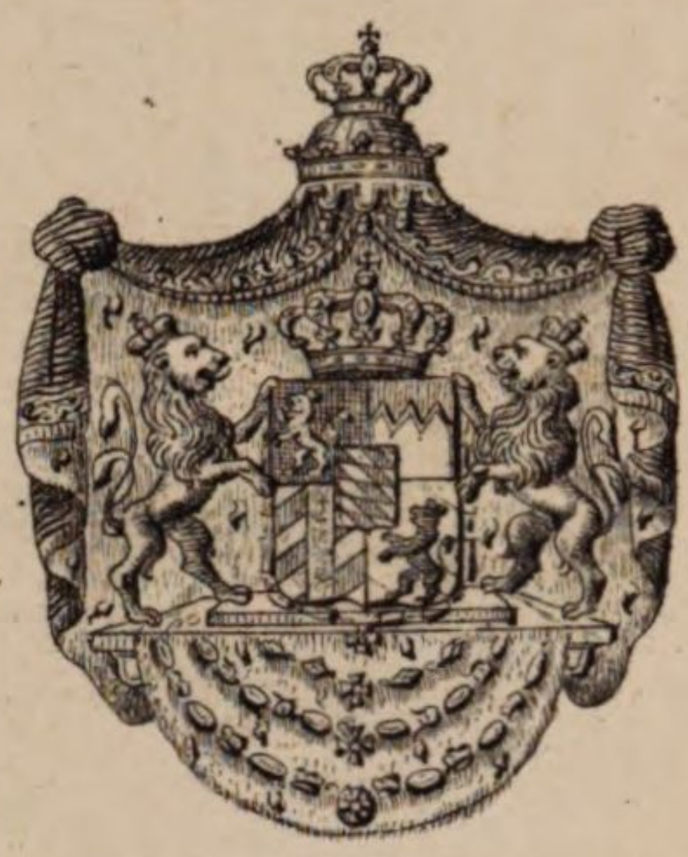
Polem.
2488h
Schmid



BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

<36632254680019

<36632254680019

Bayer. Staatsbibliothek

über

Schleiermacher's Glaubenslehre.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

über

Schleiermacher's Glaubenslehre

mit Beziehung

auf

die Reden über die Religion

von

Heinrich Schmid,

Professor der Philosophie in Heidelberg.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1835.

212. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACHENSIS.

Meinem theuren Schwiegervater

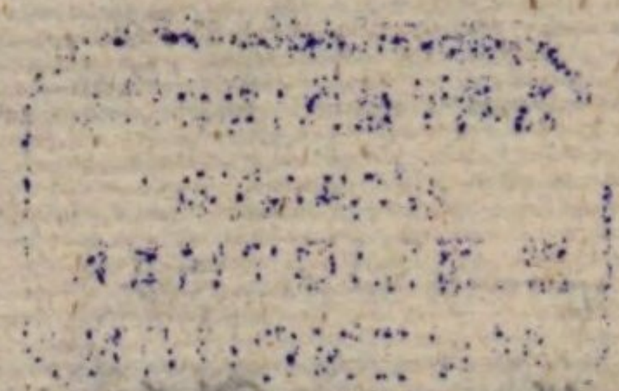
M. F. A. Krause,

Pastor in Geilsdorf bei Plauen im sächsischen Voigtlande,

gewidmet

von

dem Verfasser.



BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Es gereicht mir zu einer besondern Freude, durch die Widmung dieser Schrift auch einmal öffentlich ein Zeugniß meiner Liebe und Verehrung gegen Dich ablegen zu können. Nimm sie insbesondere als einen Beweis, wie oft ich beim Niederschreiben derselben der häufigen Unterredungen gedachte, in denen wir unsere innigsten Überzeugungen über die hier besprochenen heiligen Gegenstände der Religion und des Christenthums austauschten. Mögen sie Dir es von Neuem bewähren, was sich immer als das Resultat unserer Gespräche ergab, daß wir in dem innersten Kern der religiösen Gesinnung und den höchsten Grundsätzen des Strebens nach Wahrheit und freier Überzeugung auf das Innigste übereinstimmen, ungeachtet mancher Verschiedenheiten unserer Denkart, wie sie aus der verschiedenen Individualität und Lebensrichtung hervorgehen müssen. Wie oft warst Du es, der mir den denkenden und forschenden Geist aus den Höhen der Theorie zurücklenkte auf den sicheren und fruchtbaren Boden des Lebens, das die Tiefe eines mit wahrer Frömmigkeit erfüllten Gemüths, und die reiche Erfahrung des Lebens und der jahrelangen gesegneten Amtsführung Deinem klaren Blicke geöffnet hat. An Dir ist mir die Wahrheit, die mir als Ideal vor der Seele schwebte, zur Anschauung und Wirklichkeit geworden, daß freies Denken und ent-

schiedene Unterordnung der religiösen Überzeugung unter die ewige Richterin Vernunft nicht in Widerspruch steht mit warmer frommer Gesinnung und mit belebender und fruchtbringender Wirksamkeit als Prediger des göttlichen Worts und als Seelsorger in einer christlichen Gemeinde. Diese Überzeugung war es, die mich auch hier im Felde der Wissenschaft ohne Scheu und Rückhalt offen die Rechte der Vernunft, auch in der Beurtheilung des positiven Christenthums vertheidigen hieß, ohne zu fürchten, der wahren Frömmigkeit und ihrem Gedeihen in der christlichen Gemeinschaft dadurch Nachtheil zu bringen. Und so stelle denn die Eintracht unseres beiderseitigen Strebens, in der Wurzel wie in dem Ziele, jenen schönen Bund verwirklicht dar, den Bund der Wissenschaft mit dem Leben.

Vorrede.

Daß eine kritische Beleuchtung der Glaubenslehre Schleiermacher's kein unnützes Werk sei, sondern vielmehr gerade jetzt ein zeitgemäßes, wird wol keiner Bevorwortung bedürfen. Wie man auch über Schleiermacher's theologischen Werth urtheilen möge, gewiß ist wenigstens, daß er mit selbständig kräftigem Geiste in die Theologie seiner Zeit eingegriffen und eine wesentlich neue Richtung und Methode derselben angeregt hat, welcher sich nicht wenige unserer geachtetsten Theologen angeschlossen haben. Gerade jetzt aber, nachdem er sein irdisches Wirken beschlossen hat, nachdem das Werk seines geistigen Strebens, nicht mehr gehalten und belebt durch die immer neu zuströmenden Kräfte seiner Persönlichkeit, durch sich selbst bestehen und sich bewähren soll vor dem Gerichte der Zeit und der Geschichte: gerade jetzt drängt sich uns mit besonderer Lebhaftigkeit das Bedürfniß auf, uns dessen klar bewußt zu werden, was Schleiermacher unserer Zeit, was er insbesondere der Theologie unserer Zeit, der sein Hauptstreben galt, war, und was er uns bleiben wird nach seinem Hinscheiden; scharf zu trennen, was nur durch seine ausgezeichnete Persönlichkeit bestand, und was durch sich selbst und die Wahrheit in ihm besteht und bestehen wird. Wenn daher auch das erste Gefühl nach seinem Tode das des Schmerzes über den erlittenen Ver-

lust und der lauten ungetheilten Anerkennung seiner Größe und seines Verdienstes sein mußte, so tritt doch nun, nachdem der erste Eindruck seines Verlustes überwunden ist, desto ernster die Aufgabe der strengeren Kritik ein, nicht allein seinen Glanz und seinen Ruhm, sondern auch seine Mängel und Flecken unparteiisch anzuerkennen, und bestimmter zu untersuchen, was von dem, was Schleiermacher für die Wissenschaft schuf, für uns bleibenden Werth habe, und was nicht. Diese Aufgabe in Hinsicht der Glaubenslehre, auf welche er seine besten Kräfte verwendete, und worin er also den Kern seiner theologischen Denkart niedergelegt hat, zu lösen, ist der Zweck der nachfolgenden Schrift. Ich beabsichtige darin eine mög-lichst vollständige, also auch in das Einzelne eingehende wissenschaftliche Kritik des ganzen Systems des christlichen Glaubens Schleiermacher's. Durch das, was bereits von Lücke (Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1834, H. 4) und von Baumgarten-Crusius (Über Dr. Fr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. Jena, 1834) zur Beurtheilung Schleiermacher's ausgesprochen worden ist, glaube ich mein Werk nicht überflüssig gemacht zu sehen, da theils diese Abhandlungen sich von der meinigen durch ihre allgemeinere Beziehung auf die ganze wissenschaftliche oder doch die ganze theologische Denkart Schleiermacher's unterscheiden, theils auch eine Beleuchtung von verschiedenen Seiten her der Ermittelung der Wahrheit nur förderlich sein kann. Habe ich mich auch nicht gescheut, mit Freimüthigkeit und Offenheit in vielen Punkten als Gegner Schleiermacher's aufzutreten, so bin ich mir doch bewußt, dabei nur von redlichem Streben nach Wahrheit geleitet worden zu sein und nicht zu denen zu gehören, welche

eine schadenfrohe Freude daran finden, das Große herab=zuziehen und das Schöne zu beschmutzen. Allerdings aber bin ich von der Überzeugung durchdrungen, daß auch das Große und Ausgezeichnete nicht über die freie Kritik erha=ben sein soll, und daß man es achten und anerkennen könne, ohne doch die eigene Selbständigkeit aufzugeben. Nichts ist verderblicher für die gesunde Entwickelung des geistigen Lebens als jener blinde enthusiastische Götzen=dienst gegen ausgezeichnete geistige Persönlichkeiten, der die eigene Selbständigkeit der fremden ganz hingibt. Den Unwillen solcher Schleiermacher'schen Götzendiener erwarte, aber verachte ich. Die Schwierigkeit einer Beurtheilung eines so tief gegründeten, scharf abgeschlossenen und in sich zu=sammengreifenden Systems wie Schleiermacher's Glau=benslehre kenne ich wohl, und ich schmeichle mir nicht, die Aufgabe erschöpfend gelöst zu haben. Aber nicht minder bin ich mir auch bewußt, nicht ohne allen Beruf und alle Fähigkeit zu dem Unternehmen geschritten zu sein. Schon längst habe ich mit besonderer Aufmerksamkeit die wissenschaftliche Richtung verfolgt, die sich in Schleier=macher's Schriften, besonders in dogmatischer Hinsicht, kund gibt, und daß meine Bekanntschaft mit ihm und meine Ansicht über ihn nicht ganz neu ist, beurkunden mehre Abhandlungen und kürzere Artikel in der Oppo=sitionsschrift für Theologie und Philosophie (Bd. **I.**, H. **1.** Bd. **II.**, H. **1** und **3.** Bd. **IV.**, H. **1**), in denen ich mich schon vor Jahren kritisch über Schleiermacher's dog=matische Grundsätze ausgesprochen habe. Gegen den oft statt einer Widerlegung gebrauchten Vorwurf, Schleier=macher nicht verstanden zu haben oder nach zu oberfläch=licher Kenntniß von ihm als Kritiker über ihn aufgetreten zu sein, glaube ich daher hinlänglich gesichert zu sein oder

doch ihn, wenn er vorkommen sollte, nicht zu verdienen. Näher aber glaubte ich mich dadurch zu einer Beurtheilung von Schleiermacher's Glaubenslehre befähigt und berufen, daß meine philosophische Ansicht von der Religion mit der seinigen in vielen Punkten nahe verwandt ist. Dies mußte mir theils das Verständniß seiner religiösen Weltansicht erleichtern, theils mir viele Berührungspunkte darbieten, von denen eine gerechte und tiefer eingehende Würdigung seiner Ideen ausgehen konnte, ohne daß doch meine Ansicht mit der seinigen so ganz zusammenfiele, daß die freie Kritik verschwinden und in bloße lobpreisende Darstellung übergehen mußte. Endlich hoffe ich noch durch diese kritischen Darstellungen, in denen meine eigenen Ansichten über die meisten Theile der Religionswissenschaft sichtbar werden, die Aufmerksamkeit der philosophischen und theologischen Leser auf meine Religionsphilosophie hinzulenken, deren Herausgabe ich demnächst beabsichtige.

Und so übergebe ich denn, zwar nicht ohne Schüchternheit, aber doch mit dem Bewußtsein, ernst nach der Wahrheit geforscht und meiner Überzeugung gemäß geurtheilt zu haben, und mit dem Vertrauen auf die gerechte Anerkennung meines Strebens von Seiten derer, deren Blick nicht von Parteisinn geblendet ist, diese Schrift dem Publicum.

Heidelberg, im September 1834.

H. Schmid.

Einleitung.

Je schwieriger die Kritik eines Geisteserzeugnisses ist, das, wie Schleiermacher's Glaubenslehre, als ein in sich abgeschlossener und durch sich selbst bestehender Organismus lebendiger Gedanken und als vollendetes Kunstwerk da steht, und das so mächtig in seine Zeit eingegriffen und in dem geistigen Leben seiner Zeit so tiefe Wurzeln gegriffen hat, um so mehr ist es nöthig, von den Grundsätzen im Voraus Rechenschaft zu geben, von denen die Kritik ausgegangen ist, und das Verhältniß im Allgemeinen zu bezeichnen, in welchem sich der Beurtheilende zu dem Gegenstande seiner Kritik befindet. Bei einer jeden kritischen Darstellung kommt es aber hauptsächlich darauf an, die Freiheit und Unparteilichkeit des Urtheils neben der Selbständigkeit und Entschiedenheit desselben zu behaupten. Beide verlangen nothwendig ihr Recht; aber die Entschiedenheit soll nicht Beschränktheit und Parteilichkeit, die Freiheit nicht Indifferentismus und Unbestimmtheit sein. Je nachdem daher die Kritik sich mehr nach dem einen oder andern dieser Momente hinneigt, kann man zweierlei Arten der Kritik unterscheiden, die aber beide einseitig sind und einer höhern Vermittelung bedürfen. Es gibt eine Kritik, welche, von einer fest abgeschlossenen eigenen Ansicht ausgehend, mit dieser den Gegenstand ihrer Beurtheilung nur äußerlich vergleicht und diesen Maßstab ihrer eigenen Ansicht wie ein Prokrustesbett an

jede fremde geistige Eigenthümlichkeit anlegt, indem sie von diesem gewaltsam abschneidet oder zusetzt, bis er dem Maßstab entspricht. Dies ist die einseitig beschränkte und parteiische Kritik, welche in gewissen starren Abstractionen oder in einem bestimmten System die vollendete Wahrheit für immer gefunden zu haben wähnt und, unfähig, sich in eine fremde geistige Eigenthümlichkeit zu versetzen, außer sich entweder nur Irrthum, Wahn und Thorheit sieht, oder Alles durch die Brille ihres Systems ansieht und so in die Formeln dieses umsetzt. Wenn man die kritischen Darstellungen aus der ältern Kant'schen Schule betrachtet, so wird man die Parteilichkeit und Engherzigkeit ihrer Urtheile darin finden, wie sie außer dem Kant'schen System durchaus keine Wahrheit fanden, wie sie die Geschichte als eine ununterbrochene Reihe von Thorheit und Blindheit ansahen, die erst mit dem Erscheinen des Kant'schen Systems plötzlich in Licht und Weisheit verwandelt wurden, und wie die damals gebräuchlich gewordenen Formeln von „einzig möglichen Standpunkten" und „einzig richtigen Principien, Systemen" ꝛc. den urtheilenden Blick nur auf die alleinseligmachende Lehre Kant's beschränkten. Und worin lag hier der Grund der Beschränktheit? nicht darin, daß man bei dem Urtheil von einer bestimmten (Kant'schen) Ansicht ausging, sondern darin, daß man von einer zu beschränkten Ansicht von der Wahrheit überhaupt ausging, indem die unmittelbaren und schwächeren Schüler Kant's zu sehr an der Form seiner Lehre hängen blieben, diese für ausschließlich nothwendig hielten und so über diese Form hinaus keine andere Gestaltung des geistigen Lebens verstehen, außer ihr keine Wahrheit anerkennen konnten. In anderer Weise finden wir diese beschränkte Art der Kritik von Seiten einer neuern, sich absolute Wissenschaft zuschreibenden philosophischen Schule. Eine absolute Wissenschaft muß natürlich schon die Möglichkeit von sich weisen, daß es noch außer ihr irgendwo Wahrheit gebe, und da die absolute Wissenschaft Form und Materie in vollständiger Durchdringung, als sogenannten concreten Begriff in sich faßt, so ist es ganz gleich, ob eine Lehre in der Form oder der Materie von ihr abweiche. Wenn aber die Kritik jenes abstracten For-

malismus ausschließend, trennend verfährt, so ist dagegen die Kritik der absoluten Wissenschaft mehr einigend und in sich verschmelzend: jene stellt sich dem Andern als das Wahre dem Falschen entgegen, diese dagegen sucht jede besondere von ihr abweichende Lehre in sich aufzunehmen, als eine einseitige Form von ihr selbst darzustellen, und wird dadurch ungerecht und parteiisch, daß sie nichts Eigenthümliches, Selbständiges außer sich zu erkennen vermag, sondern Alles in ihre Form eingießt oder einzwängt und dadurch verfälscht. So sehen wir aus den geschichtlichen Beurtheilungen dieser Schule einen hegelisirten Sokrates, Plato, Aristoteles, einen hegelisirten Christus, ein hegelisirtes Christenthum, eine hegelisirte christliche Kirche, kurz, eine hegelisirte Geschichte hervorgehen, in welcher alle besonderen Erscheinungen der Geschichte als besondere Momente in der Entwickelung des Systems der absoluten Wahrheit auftreten. Auch hier also ist es nicht die Voraussetzung einer bestimmten eigenen Ansicht, sondern die Beschränktheit dieser Ansicht, wodurch die fremde rein aufzufassen verhindert wird, und wodurch diese entstellt und verfälscht wird, was die Kritik zu einer parteiischen macht.

Diesem Extreme der parteiischen und beschränkten Kritik steht diejenige gegenüber, welche die eigene Selbständigkeit ganz aufgibt an die fremde. Mit Resignation auf seine eigene geistige Eigenthümlichkeit und seine eigenen Ansichten, giebt sich hier der Kritiker ganz dem Gegenstande seiner Kritik hin, er sucht nur das Fremde ganz rein und unverfälscht in sich aufzunehmen oder vielmehr von dem Fremden aufgenommen zu werden, er strebt sich in den Mittelpunkt der fremden Individualität oder des fremden Systems zu versetzen, und indem er dieses in sich reproducirt, sucht er das Wahre in jeder Eigenthümlichkeit aus ihr selbst zu entwickeln, ohne ihr seine Eigenthümlichkeit gegenüberzustellen. Die Kritik kommt hier nicht weiter, als zu zeigen, inwiefern die fremde Eigenthümlichkeit mit sich selbst übereinstimmend entwickelt sei, oder das fremde System seinen eigenen Principien gemäß ausgeführt sei. Der Grund der Eigenthümlichkeit und die Principien selbst können gar nicht beurtheilt werden, weil dies nur geschehen könnte,

wenn die eigene Selbständigkeit der fremden gegenübergestellt würde. Dies ist die schwankende Kritik in ihrer Einseitigkeit, welche zugleich indifferentistisch wird, weil sie gar keinen wesentlichen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum mehr behauptet, sondern jede Eigenthümlichkeit als solche für wahr anerkennt, sofern sie nur mit sich selbst übereinstimmt. Diesen Grundsatz stellt unter Andern Braniß *) seiner Beurtheilung von Schleiermacher's Glaubenslehre an die Spitze. Er findet das Urtheil eines Einzelnen über ein Werk wie dieses unangemessen und anmaßend, weil es dem Urtheil der Geschichte vorgreife, er verlangt von dem Leser desselben, seine eigene Ansicht gänzlich zu verleugnen und sich frei und unbefangen der wissenschaftlichen Darstellung desselben hinzugeben, und beschränkt die Beurtheilung desselben nur darauf, in die Mitte desselben tretend, lediglich die in ihm selbst gegebene Gedankenbewegung da fortzuführen, wo das Lehrgebäude selbst noch Raum dazu gelassen hat, und dasselbe so nach Innen und Außen zu ergänzen und zu erweitern, oder wenigstens die Punkte nachzuweisen, die, als unzulänglich begründet, einer Ergänzung oder auch wohl Berichtigung bedürfen.

Die Wahrheit an dieser Methode der Kritik besteht darin, daß erstlich in jeder geistigen Eigenthümlichkeit und in jeder mit einiger Vollendung ausgesprochenen Lehransicht Wahrheit enthalten ist und von einer freien Kritik anerkannt werden muß, und daß zweitens eine fremde Eigenthümlichkeit nur dadurch richtig verstanden werden kann, daß man sich in ihren Mittelpunkt versetzt und sie lebendig in sich reproducirt. Diese beiden Punkte erkennen wir daher auch als wesentliche Foderun-

---

*) über Schleiermacher's Glaubenslehre; ein kritischer Versuch. Berlin, 1824. Indem wir uns hier über den Grundsatz der Kritik aussprechen, von dem der Verfasser dieser Schrift ausgegangen ist, wird zugleich klar, daß unsere Arbeit, obgleich sie denselben Gegenstand hat, doch schon in ihrer Aufgabe, mithin auch in ihren Resultaten eine andere sein muß als diese. Die Braniß'sche Kritik besteht hauptsächlich nur in einer weiteren Entwickelung der Schleiermacher'schen Theorie selbst, die unsrige sucht dieser die eigene selbständig gegenüber geltend zu machen.

gen für eine echt freisinnige und unparteiische Kritik an. Wir fodern von dem echten Kritiker, daß er erstlich die Wahrheit in jeder Gestalt zu erkennen fähig sei und nicht nur an Einer Form festhänge, und zweitens, daß er in eine fremde Eigenthümlichkeit sich ganz zu versetzen und sie aus sich selbst zu begreifen im Stande sei. Allein dies sind nur Bedingungen, ohne die allerdings eine echte Kritik nicht möglich ist, mit deren Erfüllung aber die Kritik selbst noch keineswegs vollzogen ist. Diese besteht vielmehr wesentlich darin, daß der fremden Eigenthümlichkeit oder Ansicht gegenüber die eigene Selbständigkeit geltend gemacht werde. Ohne diese Behauptung der eigenen Selbständigkeit wird jene Beweglichkeit und Empfänglichkeit im Eingehen in das fremde Leben in das unbestimmte Schwanken oder in das schwache Bewundern jeder geistigen Erscheinung übergehen, die der wahren Kritik bis in den innersten Grund verderblich ist. Eine Vereinigung dieser beiden Eigenschaften, der Empfänglichkeit und der Selbständigkeit, der Beweglichkeit und der Festigkeit, bildet den wahren Kritiker. Allein auch bei der bloßen Entgegenstellung der eigenen Selbständigkeit gegen die fremde, bei dem bloßen Widerspruche gegen den Gegenstand der Kritik darf die vollendete Kritik nicht stehen bleiben. Sie muß den Widerspruch auch aufzulösen und so der Kritik einen befriedigenden Abschluß zu geben suchen. Dies wird aber nur dadurch möglich sein, daß sie die Widersprüche auf Punkte zurückzuführen sucht, in denen der Gegenstand mit der eigenen Überzeugung zusammenstimmt, um von diesen gemeinsamen Voraussetzungen aus dann den Grund und die Gültigkeit der Differenz nachweisen und beurtheilen zu können. Von diesen gemeinsamen Voraussetzungen aus muß es sich am deutlichsten zeigen, wie aller Widerspruch zuletzt nur auf Mißverständniß beruhe, und worin dieser bestehe, mithin keine Realität habe. Jede Kritik muß es sich daher zur vorzüglichsten Aufgabe machen, sich der Berührungspunkte mit ihrem Gegenstande zuvörderst in möglichster Klarheit bewußt zu werden, um von diesen Berührungspunkten aus, durch bloße consequente Entwickelung der eigenen Voraussetzungen des Gegners die eigene Überzeugung zu begründen und ihn so mit den eigenen Waffen zu

schlagen. Auf diese Weise wird die Kritik am sichersten den Fehler vermeiden, ihren Gegenstand nach einem ihm fremdartigen Maßstabe zu beurtheilen oder seine Eigenthümlichkeit aus einem fremdartigen Standpunkte zu verfälschen, ohne doch die eigene bestimmte und selbständige Ansicht zu verleugnen. Sie hat sich in das Innere ihres Gegenstandes selbst hineingestellt, sie beurtheilt ihn aus sich selbst, sie führt nur die von ihm selbst angefangene Geistesbewegung fort, aber sie zeigt, wie diese selbst zu dem Punkte führen müsse, den der Kritiker für den wahren hält. Dieses Eingehen in die eigenthümliche Geistesbewegung ihres Gegenstandes ist gewiß die schwierigste Aufgabe der Kritik; sie ist um so schwieriger, je fester dabei die eigene Selbständigkeit bewahrt werden soll, aber sie muß darum doch nicht minder als zu erstrebende Aufgabe anerkannt werden. Inwiefern diese Aufgabe in der nachfolgenden Arbeit gelöst sei, mögen die Leser entscheiden: hier kann nur erklärt werden, daß sie wenigstens angestrebt wurde.

Die Anwendung der hier aufgestellten Grundsätze der Kritik war bei der Beurtheilung eines Geisteserzeugnisses wie Schleiermacher's Glaubenslehre mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Schwierig war es hier ganz besonders, in die ebenso umfassende als tiefe, ebenso reichhaltige und vielseitige als bestimmt ausgeprägte und fest abgeschlossene geistige Eigenthümlichkeit Schleiermacher's einzudringen und sie in ihrer innern Einheit festzuhalten, wie sie in seinen Schriften vor uns liegt. Eine gewisse Dunkelheit und schwere Verständlichkeit seiner Schriften ist der Gegenstand einer oft wiederholten Klage derer, die sie noch nicht durch ein anhaltenderes und sorgfältigeres Studium überwunden haben. Doch darf diese ihm nicht an sich als innere Unklarheit oder inneres Schwanken zum Vorwurf gemacht werden: sie ist eine, wenn auch nicht nothwendige, doch natürliche Folge eines ausgezeichneten kräftigen Geistes, der sich nicht mehr in den hergebrachten und bekannten Formen des Geisteslebens und der Wissenschaft zu bewegen vermag, sondern sich aus sich selbst neue schafft, die noch nicht dem allgemeinen Verständniß offen liegen. Wer seiner Zeit vorauseilt, von dem ist es natürlich, daß er von seiner Zeit

schwer verstanden wird; und daß dies von Schleiermacher in mancher Hinsicht gesagt werden könne, ist unzweifelhaft. Seine Dunkelheit war oft nur Tiefe und Innigkeit des Geistes, seine Unbestimmtheit und Zweideutigkeit oft nur Reichthum, Fülle und Vielseitigkeit des geistigen Lebens, das sich nach den verschiedensten Seiten hin bewegte. Es gehörte wesentlich zu der Geisteseigenthümlichkeit Schleiermacher's, daß er überall, wohin er sich wendete, in die Tiefen des Geistes und die innern Quellen des Lebens vordrang, nirgends bei der äußern Form stehen blieb, daß er in Allem die tiefere geistige Bedeutung hervorhob, nichts nur als todtes gelehrtes Material oder als stabile Formel aufnahm und stehen ließ. So hat er das Wesen der Religion überhaupt in der innersten Tiefe des menschlichen Gemüths als Gefühl aufgewiesen, so den Formen der positiven Religion ihre tiefere, geistige Bedeutung gegeben. Denjenigen nun, die nur bei der Oberfläche, der Schale, der Form stehen zu bleiben gewohnt sind, denen das Organ nicht gegeben ist, in den Kern des innern geistigen Lebens einzudringen, mußte diese Innerlichkeit und Geistigkeit in der Denkweise Schleiermacher's als Dunkelheit erscheinen. Aber zu der Tiefe und Innerlichkeit kam bei ihm eine Vielseitigkeit und ein Reichthum der mannichfaltigsten geistigen Richtungen, der es fast unmöglich macht, das Charakteristische seiner geistigen Eigenthümlichkeit nach den gewöhnlichen Classen wissenschaftlicher Denkarten zu bestimmen. Kaum läßt sich darüber bestimmt entscheiden, in welchem Fache der Wissenschaft Schleiermacher sich am meisten ausgezeichnet habe: er hat es in mehreren sehr verschiedenen auf fast gleiche Weise gethan. War Schleiermacher größer als Theolog oder als Philosoph? wer will es entscheiden? Er war in beiden Richtungen gleich ausgezeichnet, gleich originell, gleich tief eingreifend, gleich vollendet in der Ausführung. Er hat mehr als Schriftsteller gearbeitet in der Theologie, aber ob auch mehr geleistet? Die Früchte seiner philosophischen Thätigkeit werden uns vollständiger in der zu erwartenden Gesammtausgabe seiner Schriften aus seinem hinterlassenen Nachlaß zu Theil werden. Aber seine wissenschaftliche Thätigkeit hat sich auch nicht

auf diese allerdings nahe verwandten Fächer allein beschränkt: auch die Erziehungswissenschaft, auch die Philologie, auch die jenen ferner liegende Politik war in seinen akademischen Vorträgen ein Gegenstand seiner Thätigkeit, und schon diese beweisen, was er auch hier hätte leisten können, wenn er sich näher mit ihr hätte beschäftigen wollen. Weiter dann in der Theologie selbst: in welchem Theile derselben war er am ausgezeichnetsten? in dem historisch-kritischen, dem dogmatisch-philosophischen oder dem praktischen? Wohl kann man sagen, daß er auf die Vollendung der Dogmatik am meisten seine Kraft concentrirt hat, und daß der Gedanke in seiner ganzen wissenschaftlichen Thätigkeit ein Übergewicht hatte über den bloßen Gehalt der Wissenschaft; aber hat er nicht auch als Exeget und Kritiker Bedeutendes geleistet? und hat er nicht auch als Prediger sich ausgezeichnet? Und so kann man auch die Frage allgemeiner so stellen: war Schleiermacher seiner geistigen Eigenthümlichkeit nach mehr gerichtet nach der Seite der Theorie oder der Praxis hin? war er größer in der Wissenschaft oder in dem Leben? Daß sich Schleiermacher der wissenschaftlichen, theoretischen Seite mehr hingegeben hat, daß er in dieser Richtung Bedeutenderes geleistet hat als in der praktischen, dies kann nicht geleugnet werden; wenn man aber seine das innerste religiöse Leben ergreifende Wirksamkeit als religiöser Volksredner, wenn man seine persönliche Stellung in der Kirche, im Staate und in der Universität, und die Art, wie er sich streitend, zurechtweisend und anregend über diese Verhältnisse in seinen Flugschriften ausspricht, betrachtet, so kann man ihm eine hohe Kraft auch in dieser praktischen Wirksamkeit nicht absprechen. Und wenn nun Schleiermacher in allen diesen Richtungen die gewohnten Gleise verließ, neue Bahnen brach und eine tiefere Ansicht eröffnete, kann man sich da wundern, wenn er vielfach mißverstanden und oft des Schwankens und Widerspruchs beschuldigt wurde?

Doch dieser Vorwurf gewinnt noch an Bedeutung, wenn man die wissenschaftliche Eigenthümlichkeit nach den in unserer Zeit gangbaren wissenschaftlichen Denkarten zu bestimmen sucht. Fragt man zuerst in Rücksicht seines philoso-

phischen Charakters, welcher Schule, welchem System Schleiermacher eigentlich angehört habe: so wird man schwerlich darauf eine genügende Antwort geben können. War Schleiermacher ein Kantianer, ein Fichtianer, ein Schellingianer, ein Hegelianer? am wenigsten das Erstere oder das Letztere; aber auch von den Andern war er weit entfernt. Er war keinem Meister in der Philosophie ergeben, er war es selbst; er war Schleiermacherianer. Am häufigsten hat man ihn einen Spinozisten genannt, und gewiß ist, daß er die philosophische Weltansicht dieses großen Denkers sehr hoch schätzte und seinem Pantheismus nach mit ihm verwandt war; aber auch dieser Pantheismus ist an ihm in Zweifel gezogen worden, und auf der andern Seite nähert er sich wieder durch seine Gefühlstheorie dem von Spinoza so weit entfernten Jacobi und trifft damit in den Resultaten seiner Religionsphilosophie nahe zusammen mit Fries, obgleich dieser von der Kant'schen Kritik aus dahin gelangt ist. Fragen wir ferner: war Schleiermacher Idealist oder Realist, Empirist oder Rationalist, Kritiker oder Dogmatiker? so können wir auch diese Bezeichnungen nicht mit Bestimmtheit auf das Schleiermacher'sche philosophische Lehrsystem, so weit es uns durch seine Schriften bekannt geworden ist, anwenden. Ihm genügte keines der bestehenden Systeme, keine der gegebenen Methoden, und wie er aus allen mit gleicher Empfänglichkeit sich anzueignen wußte, was seiner Eigenthümlichkeit entsprach, so wußte er auch diese Eigenthümlichkeit immer fest zu bewahren und mit ihr Alles zu durchdringen. Nicht zu leugnen ist zwar, daß er in den Grundlagen seiner Weltansicht mit den durch Spinoza und Schelling bestimmten Identitätssystemen zusammentrifft, aber doch kann man ihn nicht geradezu, wie Bretschneider gethan hat, der Schelling'schen Schule beizählen; und namentlich in der psychologischen Methode, die Idee der Religion in der menschlichen Seele zu begründen und dann in der Glaubenslehre zu entwickeln, steht er ebenso wie in dem Resultat derselben, dem Gefühl, ganz auf dem Boden der kritisch-psychologischen Schule. Ebenso dunkel bleibt uns der theologische Charakter Schleiermacher's, wenn wir ihn nach

den Begriffen der herrschenden theologischen Parteien unserer Zeit zu bestimmen suchen. War Schleiermacher Rationalist oder Supernaturalist? Er war beides oder keins von beiden, je nachdem man die Begriffe so oder anders nimmt. Er wollte keiner dieser Parteien angehören und glaubte ihren Gegensatz aus einem höhern Standpunkte vermitteln zu können. Daß der Rationalismus nicht in der Übereinstimmung mit irgend einem herrschenden rationalistischen dogmatischen System beruhe, versteht sich von selbst, und in diesem Sinne könnte Schleiermacher auf keine Weise zu den Rationalisten gezählt werden, denn sein dogmatisches Lehrsystem ist von dem aller andern Rationalisten weit abweichend. Aber wie verschieden sind z. B. auch die dogmatischen Lehrsysteme eines Paulus und eines Wegscheider, und doch sind beide ohne Zweifel entschiedene Rationalisten. Sieht man hingegen nur auf den Grundsatz des Rationalismus, den Grundsatz des freien Denkens, so war Schleiermacher ohne allen Zweifel durch und durch Rationalist. Nie hat er den freien Gedanken einer äußern Autorität unterworfen, er war in allen seinen Richtungen freisinnig, also rationalistisch. Dennoch aber macht er selbst darauf Anspruch, Supernaturalist zu sein, und wenn man darunter nicht einen blinden Offenbarungsgläubigen versteht, dem die Offenbarung ein äußerer Act ist, sondern überhaupt den Glauben an eine übernatürliche göttliche Mittheilung geistiger Kraft, an eine Kraft, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, so war Schleiermacher in seiner Theorie von der Person Christi und der Erlösung durch ihn Supernaturalist. Freilich kann man auch diesen supernaturalistischen Ausdrücken Schleiermacher's eine Deutung geben, wodurch sie einen rationalistischen Sinn erhalten, aber ebenso läßt sich auch seinen rationalistischen Ausdrücken ein supernaturalistischer Sinn geben, und eben darum sagten wir, daß er keins von beiden in bestimmter Bedeutung war oder beides. Fragt man weiter: war Schleiermacher ein Mystiker oder ein Verstandestheolog? so werden wohl Viele geneigt sein, sich für das Erstere zu entscheiden. Aber die Meisten denken dabei nur an seine Begründung der Religion auf das Gefühl; und diesen müssen wir durchaus Unrecht geben. Die Religion ist ihrem

innersten reinsten Wesen nach ursprünglich Gefühl, und es ist keineswegs an sich schon Mysticismus, sie als solches aufzufassen, sondern dieser tritt nur dann ein, wenn das Gefühl zum Organ der unmittelbaren Anschauung oder des unmittelbaren Einsseins mit dem Göttlichen erhoben wird. Gegründeter möchte vielleicht der Vorwurf sein, daß das Gefühl in seiner Verbindung mit dem Pantheismus bisweilen diesen mystischen Charakter annehme. Sieht man aber dagegen, wie Schleiermacher sein ganzes Glaubenssystem mit dem schärfsten dialektischen Verstande beherrscht, wie er mit dieser dialektischen Schärfe seine ganze Darstellung von den ersten Anfangspunkten bis an ihre äußersten Enden durchdringt: so kann der Vorwurf des Mysticismus sich unmöglich erhalten, ja, man möchte sich fast geneigt fühlen, Schleiermacher einer zu spitzfindigen verstandesmäßigen Behandlungsweise zu beschuldigen. So kann man die Fragen noch weiter in das Einzelne fortsetzen, ob er z. B. Pantheist oder Theist war, ob er an eine persönliche Unsterblichkeit glaubte oder nicht? allein man wird auch darüber, wie über Anderes, schwer zu einer bestimmten Entscheidung kommen.

Daß diese geheimnißvolle Dunkelheit, die über vielen Partieen der Schleiermacher'schen Darstellungen ruht, sowie der Schein von Zweideutigkeit und Unbestimmtheit in manchen seiner Ansichten zum großen Theil nur eine Folge der Neuheit und Tiefe seiner Gedanken sei, kann gewiß nicht in Abrede gestellt werden; daß sich aber diese Erscheinungen daraus allein erklären lassen, muß doch sehr bezweifelt werden. Allerdings haben alle jene Bestimmungen der wissenschaftlichen Denkarten und Parteien unserer Zeit nur eine relative und in gewissem Grade schwankende und veränderliche Bedeutung und können somit nicht zureichen, jede geistige Eigenthümlichkeit nach ihnen scharf zu bestimmen. Aber wenn es doch, auch ganz abgesehen von diesen zeitlichen Parteinamen, oft unmöglich scheint, die ganz heterogenen Elemente zur Einheit zu verbinden, wenn bisweilen selbst in einem einfachen Widerspruch stehende Ansichten, wie der Rationalismus und Supernaturalismus, neben einander vorkommen: so ist es doch natürlich, daß die Vermu-

thung entsteht, der Grund dieser Zweideutigkeit möchte doch nicht allein in einer noch unergründeten Tiefe, sondern in noch etwas Anderem liegen. Und in der That, warum sollte man auch nicht einen Theil der in seinen verschiedenen Schriften vorkommenden Widersprüche aus einem Wechsel seiner Überzeugungen, aus einer stufenmäßigen Fortbildung seiner Weltansicht erklären dürfen? Man vergleiche die aus der jugendlich ungestümen, alle Fesseln, auch die des Sittengesetzes, von sich werfenden Kraft hervorgegangenen „Briefe über Fr. Schlegel's Lucinde" *), in denen er sich der in dieser Schrift kund gegebenen ausschweifenden sittlichen Frivolität anschließt, mit der erhabenen sittlichen Begeisterung, wie die fast gleichzeitig geschriebenen „Monologen" sie aussprechen, und dem sittlichen Ernst in der spätern „Kritik der Sittenlehre"; man vergleiche ferner die sittlich frivole und sinnliche Richtung dieser Briefe mit dem oft an Schwärmerei grenzenden Geiste religiöser Tiefe und Fülle in den nicht viel später erschienenen „Reden über die Religion"; dann ferner den noch immer jugendlich frisch dahinströmenden Geist der freiesten Religiosität, mit dem er in diesen Reden alle Fesseln der positiven Religion und der Kirche von sich warf und nur der freien Selbständigkeit des Menschen die Religion anvertraute, mit der kalt berechnenden und fein abwägenden Denkkunst, durch welche er in seiner Glaubenslehre die Frömmigkeit einem vollständig organisirten Kirchenthum zu unterwerfen suchte, ohne dieser doch dadurch einen Zwang anzuthun. Wohl mögen sich auch in diesen so ganz verschiedenen geistigen Richtungen gewisse gemeinsame Grundzüge finden lassen, in denen sich immer die Eine Geisteseigenthümlichkeit Schleiermacher's wiedererkennen läßt; aber sie vollständig zu vereinigen in Einer Lebensansicht, dies scheint mir unmöglich. Namentlich bleiben zwischen den Reden über die Religion und der Glaubenslehre in den An-

---

*) Daß diese im „Athenäum" anonym erschienenen Briefe von ihm herrühren, obgleich er sich nie dazu bekannt hat, sei hier einstweilen vorausgesetzt.

sichten über die Bedeutung des Christenthums und der positiven Religion und des Kirchenthums überhaupt, auch nach der sorgfältigsten und gewissenhaftesten Prüfung, gewisse Widersprüche stehen, die sich auf keine Weise ganz auflösen lassen. Ganz natürlich und ungezwungen hingegen erscheinen sie als Reihenfolge verschiedener Entwickelungsstufen, und wir stehen um so weniger an, sie als solche zu betrachten, da sich so die betreffenden Schwierigkeiten lösen, ohne der Persönlichkeit Schleiermacher's zu nahe zu treten.

Dazu aber kommt noch der eigenthümliche Gebrauch, den Schleiermacher in seinen Schriften von der Dialektik machte. Zum Lobe sowohl als zum Tadel ist sehr häufig, als ein besonders hervorstechender Charakterzug in der wissenschaftlichen Methode Schleiermacher's, die dialektische Kunst und Methode betrachtet worden; aber sehr Viele sind sich dabei nicht klar bewußt geworden, was eigentlich unter diesem Ausdrucke zu verstehen sei. Dies gilt namentlich von denen, die ihn schlechthin als einen Vorwurf betrachten, indem sie darunter nur die Sophistik oder die Kunst verstehen, durch feine Wendungen und Kunstgriffe des Denkens, die Wahrheit zu verdecken und die Unwahrheit durch Scheingründe zu rechtfertigen. Man würde ebenso sehr der an sich achtungswürdigen Kunst der Dialektik als dem Charakter Schleiermacher's ein großes Unrecht thun, wenn man diese Bedeutung damit verbände und ihm den Gebrauch dieser Trugkunst zuschreiben wollte. Wir verstehen unter der Dialektik nichts Anderes als die Kunst der freien Gedankenbewegung, die Kunst, die Gesetze der Logik frei anwenden zu können. Andere geben ihr eine engere Bedeutung von einer besondern Methode in der Gedankenbewegung, indem sie sie dem abstracten Denken gegenüberstellen. Unter dem dialektischen Denken, sowie es unter andern bei Hegel vorkommt, verstehen sie die Kunst, die durch das abstracte Denken gegebenen Gegensätze durch nähere Entwickelung ihrer Begriffe zu vermitteln und aufzulösen; und in diesem Sinne betrachtet man die dialektische Methode als eine über das abstracte Denken hinausgeschrittene höhere Stufe in der Ausbildung der Speculation. In beiden Bedeutungen muß Schleier-

macher die Kunst der Dialektik in ausgezeichnet hohem Grade zugeschrieben werden, und in beiden gilt ihm dies nur als Erhöhung seiner wissenschaftlichen Bedeutung. So wie er haben Wenige die freieste Herrschaft über den Gedanken ausgeübt, und ebenso haben nur Wenige so wie er die Kunst verstanden, die starren Gegensätze des abstracten Verstandes zu vermitteln und in ihre höhere Einheit aufzulösen *). Aber in beiden Bedeutungen liegt auch der Mißbrauch dieser hohen Kunst nahe, und wir gestehen, daß wir auch Schleiermacher nicht ganz von diesem Mißbrauche freisprechen können. Im Gefühle der Übermacht, die er mit Leichtigkeit über die Bewegungen des Gedankens ausübte, wurden diese ihm bisweilen zum bloßen Spiel der Gedanken, in dem er den Zweck der Wahrheit aus dem Auge verlor. Ihm war die Thätigkeit des Denkens selbst so sehr ein hoher Genuß — denn er fühlte sich in ihr am meisten in seiner ausgezeichneten Geisteskraft —, daß ihm diese bloße Thätigkeit wohl oft mehr gegolten haben mag als ihr Zweck, die Wahrheit, und daß er daher, wo diese nahe lag, sie nicht einfach ergriff, sondern es vorzog, sie erst nach mannichfaltigen kunstvollen Wendungen der Gedanken zu erreichen; aber auch für diejenigen, welche diesen Wendungen nicht zu folgen vermochten, zu verdunkeln. Muß man daher auch oft die geistige Kraft und die vollendete Kunst bewundern, die er in diesen dialektischen Gedankenspielen, gleichsam gymnastischen Übungen der Denkkraft, entwickelte, so muß man es doch noch mehr beklagen, daß eine so reiche und ausgebildete Kraft nicht immer unmittelbar dem Dienste der Wahrheit sich gewidmet hat und sich nicht damit begnügte, nur diese einfach und rein vor

---

*) Unter allen neueren Philosophen hat keiner der Dialektik in diesem letztern Sinne einen höhern Werth beigelegt als Hegel; sein ganzes System ist auf diese dialektische Bewegung des Gedankens gebaut. Dennoch aber müssen wir Schleiermacher in der dialektischen Kunst weit über Hegel setzen. Hegel's Dialektik bewegt sich schwerfällig und einförmig zwischen einigen wenigen starren und dürftigen Gedankenformen, während Schleiermacher jedem neuen Gegenstande den Gedanken mit unerschöpflichen neuen Formen anzupassen weiß

das Bewußtsein hinzustellen. Dieser Mißbrauch der Dialektik lag aber noch näher in der zweiten, engern Bedeutung derselben. Im Dienste der Wahrheit kann die dialektische Maxime, die abstracten Gegensätze in ihre höhere Einheit aufzulösen, nur da angewendet werden, wo die Gegensätze wirklich auflösbar waren, aber losgerissen vom Dienste der Wahrheit, strebt die Dialektik alle Gegensätze aufzulösen, auch die nothwendigen und reellen, und führt so in ein unklares Verschmelzen aller bestimmten Begriffe, in welchem zuletzt auch die Wahrheit nicht mehr von dem Irrthum unterschieden werden kann. Einer der Freunde dieser Dialektik, Carové *), gibt uns folgende Schilderung von den Wirkungen dieser Denkkunst. „Wenn das Mittelalter eine Zeit des Glaubens war, und seit der Reformation der abstrahirende Verstand zu immer strengerer Herrschaft gelangt ist, so wird späterhin die gegenwärtige Zeit wohl als eine Zeit der Dialektik oder vielmehr als eine dialektische Zeit bezeichnet werden. In allen Kreisen des menschlichen Daseins sind nämlich die abstracten Gegensätze in ihrer wechselseitigen Auflösung begriffen, und fast durchgängig, ohne es selbst zu wissen, gehen die feindlichen Einseitigkeiten sich einander ergänzend der gediegenen Einheit entgegen. Fast kein Name paßt mehr zur Sache, und chamäleontisch schillert jede Partei, oft sogar ein und dasselbe Individuum, nach und nach in allen Farben des Regenbogens. — Nichts steht mehr fest, nirgends zeigt sich ein zuverlässiger Haltpunkt, und Nichts scheint gewisser als durchgängige Ungewißheit.“ Es ist unverkennbar, daß diese Schilderung zum Theil auch auf Schleiermacher paßt: auch er schillert oft in die verschiedensten Parteien hinüber, und auch bei ihm vermißt man oft den zuverlässigen Haltpunkt der einfachen schlichten Wahrheit. Carové sieht in dieser durch die Dialektik hervorgebrachten Auflösung aller Elemente nur die Auflösung der Wintererstarrung des abstracten Verstandes zu einem neuen geistigen Frühling;

---

*) Der Messianismus, die neuen Templer ꝛc. (Leipzig 1834), S. 121 fg.

aber wir fürchten, daß darin auch ein Mangel an Sicherheit des Charakters und Entschiedenheit der geistigen Richtung zur Erscheinung wird, der unserer Zeit wenig Heilsames zu bringen verspricht. Namentlich aber scheint uns der einfache Wahrheitssinn nicht mit der Sicherheit und Entschiedenheit darin zu leben, von der allein alles Heil in der Wissenschaft zu erwarten ist.

Inwieweit Schleiermacher an dieser Verirrung der dialektischen Richtung unserer Zeit in seiner Glaubenslehre Theil gehabt habe, dies hoffen wir in der nachfolgenden Beurtheilung derselben zu zeigen, und es wird ganz vorzüglich unsere Aufgabe sein, die sich schon aus den aufgestellten Grundsätzen der Kritik ergibt, Schleiermacher in seinen dialektischen Bewegungen selbst möglichst genau im Einzelnen zu verfolgen, und in diesen selbst unsern theilweisen Widerspruch gegen ihn geltend zu machen zu suchen. Allein es würde unserer Kritik doch sehr an der nöthigen Sicherheit gefehlt haben, und sie würde schwerlich zu bestimmten Resultaten geführt haben, wenn wir dafür nur an die Verfolgung der dialektischen Bewegungen gewiesen gewesen wären, und wenn wir nicht in dem Lehrsysteme Schleiermacher's einige bestimmte Berührungspunkte gefunden hätten, die uns immer einen mit Schleiermacher selbst gemeinsamen Ausgangspunkt unserer Betrachtungen darbieten. Zu diesen Berührungspunkten zählen wir hauptsächlich die psychologisch-kritische Grundlage, auf der das ganze Glaubenssystem Schleiermacher's ruht. Obgleich nämlich Schleiermacher, wie schon bemerkt wurde, keineswegs der kritischen Schule angehört und deswegen auch die kritische Methode keineswegs vollständig und durchgängig anwendet, so hat er doch seine Idee der Religion ganz psychologisch-kritisch begründet. Er geht von psychologischen Grunderörterungen über den psychischen Ursprung der Religion in dem menschlichen Geiste aus und zeigt, durch psychologische Zergliederung der Religion, daß sie ursprünglich weder ein Wissen oder Erkennen, noch ein Thun oder Handeln, sondern ein Fühlen sei. Damit stehen wir nun in Hinsicht der Methode ganz auf dem gleichen Grund und Boden mit Schleiermacher, da wir, den Grundsätzen der

kritischen Schule zugethan, der Überzeugung sind, daß alle menschlichen Erkenntnisse zuletzt in ihrem psychologischen Grunde ihre höchste Sicherheit gewinnen müssen. Auf diese gemeinsame psychologische Grundlage werden wir daher in allen unseren Erörterungen um so mehr immer wieder zurückweisen, auf sie Alles zurückführen, da wir hier noch auf dem sichern Boden der psychologischen Selbstbeobachtung stehen, ohne noch nöthig zu haben, uns auf die Schwankungen der Speculation und die Irrgänge der Dialektik einzulassen. Aber auch in der weiteren Entwickelung der einzelnen Glaubenslehren folgt Schleiermacher hauptsächlich dem Weg der psychologischen Selbstbeobachtung, indem er sie als Beschreibungen der religiösen Gefühlszustände, nicht als speculative Bestimmungen des Göttlichen oder Absoluten darstellt, also aus dem kritisch-subjectiven, nicht aus dem dogmatisch-objectiven Standpunkte betrachtet. Die ganze Glaubenslehre wird so, ganz im Sinne der kritischen Schule, als Reflexion über die psychologisch gegebene Anlage zur Religion ausgeführt, und alle dogmatischen Speculationen über das ewige Sein oder das Absolute selbst werden entschieden ausgeschlossen. Einen näheren Berührungspunkt aber finden wir zweitens auch in dem Hauptresultate der kritischen Grundlegung der Religion, nämlich darin, daß Schleiermacher das Wesen der Religion als Gefühl faßt. Wir erkennen darin Schleiermacher das große Verdienst zu, wesentlich dafür mitgewirkt zu haben, der Religion ein selbständiges eigenes Gebiet in dem menschlichen Geistesleben sicher zu stellen, das ihr weder in dem Gebiete des Erkennens, noch in dem des Handelns zukommt, und in diesem Streben vereinigt sich die Schleiermacher'sche religiöse Weltansicht mit der der neuern kritischen Schule, wie sie hauptsächlich durch Fries bestimmt wird, der ebenfalls das Gefühl als die psychologische Grundlage der Religion ansieht. In der nähern psychologischen Bestimmung des Gefühles freilich können wir nicht mehr ganz mit Schleiermacher übereinstimmen, und wir sehen uns da völlig mit ihm in Widerspruch gesetzt, wo er die Religion nur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl bestimmt; aber der gemeinsame psychologische Ausgangspunkt macht es doch leichter,

den Grund dieser Abweichung, die wir für eine Verirrrung halten, klar und bestimmt nachzuweisen und ein sicheres Verständniß darüber einzuleiten. Von diesem Punkte des Abhängigkeitsgefühls aus zieht sich dann der Widerspruch gegen die Schleiermacher'sche Glaubenslehre durch die ganze Darstellung hindurch, für den wir also immer in der psychologischen Grundlage den Schlüssel finden werden, der uns die richtige Einsicht darein öffnet. Am meisten sehen wir uns mit Schleiermacher in Widerspruch gesetzt in seinen Ansichten über das Wesen der positiven Religion und in den durch diese hauptsächlich bestimmten Glaubenslehren, da wir hier mit derjenigen Methode, die man die Hinüberdeutung der positiven Dogmen in philosophische oder rationale Lehren, oder die Idealisirung des Historischen genannt hat, auf keine Weise übereinstimmen können. Indessen finden sich doch auch hier noch Berührungspunkte genug, in dem Geiste der religiösen Freisinnigkeit, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, trotz der oft supernaturalistisch-kirchlichen Sprache, in der psychologischen Entwickelung der Natur und Bedeutung der positiven Religion aus der religiösen Natur und den religiösen Bedürfnissen des Menschen, in der rein menschlichen und sittlichen (teleologischen) Ansicht, die Schleiermacher von dem Christenthum, von der Person Christi und seinem Erlösungswerke aufstellt und auch da nicht aufgibt, wo er sich ganz dem Supernaturalismus hinzugeben scheint, kurz darin, daß das rationale Element dem supernaturalen in seiner Glaubenslehre wenigstens das Gleichgewicht hält, wo nicht dasselbe überwiegt. An dieses rationale Element also schließen wir uns hauptsächlich an in unserer Kritik, und indem wir von ihm aus, so weit als es von Schleiermacher selbst anerkannt ist, das Supernaturalistische in Schleiermacher's Glaubenslehre bekämpfen, entsprechen wir auch hier unserem Grundsatze der Kritik, den Gegenstand derselben nur aus sich selbst zu würdigen, und von gegebenen gemeinsamen Voraussetzungen auszugehen. Wir werden hauptsächlich hier in der Vermischung oder Verschmelzung des Rationalismus und Supernaturalismus auf den angedeuteten Mißbrauch der Dialektik stoßen. Die nähere Beur-

theilung dieses Verhältnisses der Abhandlung selbst überlassend, sei zur vorläufigen Bezeichnung unserer Ansicht nur folgende Stelle aus Fries (Religionsphilosophie S. 270) angeführt. „Daher stehen uns hier zwei Regeln der geschichtlichen Beurtheilung (positiver Religionen) gegen einander. Gilt es fremder Völker und Zeiten positive Religionsansichten, mögen sie auch in den ungeschicktesten Mythen und Symbolen erscheinen, zu beurtheilen, für dies fremde Leben bleibt es wichtiger, die noch so verborgen liegende gesunde Idee anzudeuten, als die Fehler zu rügen und lächerlich zu machen. Wollen wir aber unserer Vorfahren oder der Unsern Ansichten beurtheilen, um uns zu belehren, was für uns selbst das Wahre und Schöne bleibe, so haben wir ganz anders zu verfahren. Hier müssen wir jede physikalische Metapher und jede den ethischen Ideen nicht entsprechende Mythe und Symbole rügen und zu entfernen suchen." Die Dogmatik aber hat nicht jenen ersten historischen Zweck der Beurtheilung fremder Religionsformen, sondern den andern praktisch-kritischen, zu ermitteln, was für uns selbst haltbar sei, hier muß also die zweite Regel der strengen Kritik zur Anwendung kommen, statt der blos idealen Auffassung; und dies wird den Hauptinhalt unserer Kritik in Beziehung auf die dogmatische Methode Schleiermacher's bilden.

I. Allgemeiner Theil.

1. Idee der Religion.

a) Nach den Reden über die Religion.

Obgleich Schleiermacher selbst seine Glaubenslehre für durchaus unabhängig von einer allgemeinen Idee der Religion oder einer philosophischen Bestimmung derselben ausgibt, so muß dennoch von einer solchen hier ausgegangen werden. Denn erstlich hat es Schleiermacher, ungeachtet seiner Versicherung, doch nicht vermeiden können, seiner Darstellung der Glaubenslehre eine philosophisch entwickelte Idee der Religion vorauszustellen und auf sie sein Gebäude zu gründen; und zweitens würde, wenn dies auch nicht geschehen wäre, eine entschiedene Kritik doch nothwendig von einer solchen bestimmten Idee ausgehen und nach ihr die Darstellung des besondern Inhalts der Glaubenslehre prüfen müssen. Aber freilich ist dasjenige, was als religionsphilosophische Einleitung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre voransteht, nichts weniger als erschöpfend, ja man darf es mit Recht mager und dürftig nennen. Man würde diesen Mangel auch dann nicht für eine Unfähigkeit des geistvollen Verfassers halten dürfen, etwas Besseres und Vollständigeres zu geben, wenn man auch nichts Anderes von ihm kennte als die Glaubenslehre selbst, die ja in allen ihren Theilen eine sehr tief geschöpfte und klar durchgebildete philosophische Idee von der Religion unverkennbar beurkundet. Nun aber liegt uns von demselben Schleiermacher eine der tiefsinnigsten und geistreichsten Darstellungen der Religionsphilosophie

in seinen bekannten „Reden über die Religion" vor, die in vollem Maße die Überzeugung bestätigen muß, daß jene Unvollkommenheit der religionsphilosophischen Einleitung nicht in der Unfähigkeit ihres Verfassers ihren Grund haben könne, sondern in etwas ganz Anderem. Vielleicht treffen wir diesen Grund darin: In den Reden über die Religion spricht sich der jugendlich kräftige, durch keine Fesseln der Kirche gehemmte, keine Rücksichten beengte Geist Schleiermacher's aus, sie sind der freie Erguß des religiösen Sinnes ihres Urhebers, in ihnen tritt daher frei und offen die religiöse Denkart Schleiermacher's, unabhängig von allen kirchlichen Formen, hervor: In der Glaubenslehre dagegen ist jener freie, rein menschliche religiöse Geist schon gehemmt und beengt durch das Streben, ihn nur in den Formen eines bestimmten kirchlichen Glaubens zu bewegen, nicht frisch aus dem Quell des Innern konnte hier geschöpft werden, denn nicht die eigne Überzeugung von der religiösen Wahrheit allein sollte ausgesprochen werden, sondern auch der in der Kirche allgemein geltende Glaube. Darum konnten auch die religionsphilosophischen Grundsätze nur mit Zurückhaltung, fast wie eingeschwärzte verbotene Waare, dürftig mitgetheilt werden, und die künstliche Absicht, statt des lebendigen Innern ein Anderes, Kirchliches, durch sie zu begründen, die Befangenheit und Beengtheit leuchtet allenthalben hervor. Will man also die religionsphilosophischen Ansichten Schleiermacher's, will man seine Idee der Religion in ihrer Wahrheit und ungetrübten Reinheit kennen lernen und beurtheilen, so wird man dafür als vollständigere und reinere Quelle die Reden über Religion betrachten müssen, und die einleitenden Sätze in der Glaubenslehre wird man nur als secundäre Quelle gelten lassen dürfen, deren wahrer Sinn erst aus und nach jener aufgefaßt werden kann. Demnach wird es zweckmäßig sein, auch für unsere Kritik von den Reden über die Religion auszugehen *).

---

*) Ich bemerke hierbei, daß ich mich der ersten Ausgabe der Reden ꝛc. bediene, also die Seitenzahlen nach dieser citire, was darum unserm Zweck ganz angemessen sein möchte, weil die Veränderungen, welche die spätern Ausgaben erfahren haben, eben im Sinne der spätern verän-

Als Schleiermacher mit seinen Reden über die Religion hervortrat, da galt es, der Religion vorerst nur einen eignen Boden zu erobern, um ihr auf diesem ein selbständiges Dasein zu sichern, das ihr in jener Zeit ganz verloren zu gehen drohte. Auf der einen Seite nämlich war die Religion ganz in das Gebiet der Wissenschaft herübergezogen worden, und insbesondere hatte sich eine demonstrative Metaphysik in der Leibnitz-Wolf'schen Schule der Religionsphilosophie dergestalt bemächtigt, daß man ihr Wesen ganz in den Vermittelungen der logischen Beweise aufgelöst hatte. Auf der andern Seite aber hatte Kant, um die Religion aus der Gewalt der vermittelnden Metaphysik zu befreien, sie zur Sklavin der Moral gemacht, und so ging auch in der Kant'schen Schule ihre Selbständigkeit an einen ihr fremdartigen moralischen Gesetzdienst verloren. Ungeachtet nun aber der aus der Kant'schen Schule hervorgegangene neue Dogmatismus der Identitätsphilosophie sich von jener Alleinherrschaft der Moral befreite und sich zugleich auch über die logisch vermittelnde demonstrative Methode der ältern Metaphysik erhob: so verlor sie sich doch wieder in eine einseitige speculative Richtung, in welcher die Religion ihr selbständiges Dasein ebenso sehr an ein höheres Erkennen, Anschauen oder Begreifen des Absoluten verlor, als sie es an ein moralisches Handeln verloren hatte. Unter denen nun, welche in jener Zeit für die Wiedererkämpfung eines selbständigen Daseins der Religion auftraten, gebührt Schleiermacher durch seine Reden über die Religion eine der bedeutendsten Stellen. Dem so eben dargestellten Standpunkt der öffentlichen Meinung über die Religion gemäß begann er aber seine Entwickelung der Idee der Religion mit der Erklärung des Verhältnisses derselben zu der Metaphysik und der Moral.

Metaphysik und Moral, sagt er in der zweiten Rede „über das Wesen der Religion", haben mit der Religion denselben Gegenstand: das Universum und das Verhältniß des Menschen zu ihm, sie unterscheiden sich also

---

derten Denkart des Verfassers und in der Absicht, sie der Glaubenslehre mehr anzunähern, vorgenommen worden sind.

voneinander nicht den Gegenständen nach, objectiv, sondern subjectiv nach der verschiedenen Behandlung desselben Stoffes. Aber eben darin sind sie auch ursprünglich und durchaus verschieden. Die Metaphysik setzt Wesen, ordnet sie in Classen, bestimmt ihre gegenseitigen Verhältnisse und leitet sie von einander ab durch Demonstrationen und Beweise. Dies ist der Religion fremd. Die Moral gebietet und untersagt Handlungen, sie stellt Gesetze für den Willen auf; auch dies ist nicht Sache der Religion. So ist also die Religion weder Metaphysik noch Moral, weder ein Wissen noch ein Thun. Sie ist aber auch ebenso wenig ein Gemisch aus beiden, eine Verbindung von Theorie und praktischen Gesetzen; denn beide lassen sich nicht vereinigen: weder durch Unterordnung beider unter ein Höheres, was dann Religion wäre; denn jedes ist selbst das Höchste in seiner Art, die Metaphysik im Wissen, und die Moral im Handeln, ein Höheres gibt es nicht, noch durch Unterordnung des Einen unter das Andere, oder durch Auflösung des Einen in dem Andern, denn beide sind ursprünglich von einander verschieden, und keines läßt sich in dem andern auflösen. Dies negative Verhältniß der Religion zur Metaphysik und zur Moral wird nun auch positiv so bestimmt: Religion ist das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, das natürliche Gegenstück derselben. Was ist aber dieses Dritte seinem eignen Wesen nach? worin hat es den Grund seines selbständigen Daseins, nachdem es von aller Gemeinschaft mit der Metaphysik und der Moral sich völlig losgesagt hat? Dies kann nur so bestimmt werden, daß das bisher dargestellte Verhältniß der Religion zur Metaphysik und Moral auch psychologisch bestimmt werde, daß wir die ursprünglichen psychischen Thätigkeiten dieser Erscheinungen aufsuchen und nur diejenige, von welcher die Religion ausgeht, als nothwendig neben der der Metaphysik und der Moral bestehend nachweisen. Und auch diese psychologische Bestimmung des Verhältnisses finden wir bei Schleiermacher. Die Metaphysik oder Speculation hat ihren psychischen Grund in dem vermittelten Erkennen oder Denken, die Moral in dem Wollen. Und nun würde das Verhältniß psychologisch so auszu-

drücken sein: „das Wesen der Religion ist weder Denken noch Handeln (Wollen), sondern — Anschauung und Gefühl." „Anschauen will sie das Universum, in seinen eignen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" (S. 50). So wäre also durch die Religion die psychologische Lücke ausgefüllt, welche übrig bliebe, wenn Metaphysik oder Wissenschaft und Moral allein das ganze Gebiet des geistigen Lebens einnehmen sollten. Während das Erkennen in der Wissenschaft das Wollen in der Moral seine Befriedigung fände, würde in der Religion auch dem dritten Grundvermögen, dem Gefühl oder Gemüth, sein Gegenstand gegeben; und darin wäre der Religion ihre nothwendige Stelle in der Natur des menschlichen Geistes angewiesen, die Religion hätte den ihr als Eigenthum angewiesenen Boden in dem menschlichen Geiste gewonnen. Sehen wir nun auf den Gedanken zurück, von dem die ganze Deduction ausging, daß nämlich die Religion mit der Metaphysik und der Moral das Unendliche als gemeinsamen Stoff habe und nur in der Art seiner Behandlung sich von ihnen unterscheide: so können wir nun genauer angeben, in welcher Weise ein jedes sich zu dem Unendlichen verhalte. Die Metaphysik oder Wissenschaft bezieht sich auf das Unendliche durch Erkennen, sie ist Wissen oder Begreifen des Unendlichen; die Moral durch Handeln oder Wollen, sie ist Wollen des Unendlichen; die Religion durch Anschauung und Gefühl, sie ist Anschauung und Gefühl des Unendlichen. Oder, wie sich Schleiermacher ausdrückt (S. 53.): „Praxis ist Kunst (in der Darstellung des Unendlichen durch Handeln), Speculation ist Wissenschaft (von dem Unendlichen), Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche."

Religion also ist Anschauung und Gefühl des Unendlichen. Diese Erklärung von der Religion wird in folgender Weise von Schleiermacher noch weiter entwickelt. Zuerst das Anschauen „geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des erstern, welches dann von dem letz-

tern seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird" (S. 55). Hier muß nothwendig die Frage entstehen: wie ist ein unmittelbarer Einfluß, ein ursprüngliches Handeln des Universums auf uns möglich, da dieses nur ein Abstractum für unser Bewußtsein ist, aus allem einzelnen Endlichen abstrahirt? wie ist also ein Anschauen des Unendlichen möglich? Schleiermacher antwortet darauf (S. 56): „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln auf uns." Also nicht unmittelbar das Universum als solches wirkt oder handelt auf uns, sondern erst mittelbar durch das Einzelne, aus welchem es besteht. Nun ist aber offenbar, daß nicht jedes Aufnehmen des Eindrucks des Einzelnen, nicht jedes Anschauen des Einzelnen ein religiöses Anschauen ist. Wie unterscheiden wir also das religiöse Anschauen von dem nichtreligiösen? Dadurch, antwortet uns Schleiermacher, daß wir das Einzelne nicht als Einzelnes anschauen, sondern als einen Theil des Ganzen, oder alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen. So wär es also eigentlich nicht dieses Empfangen des Eindrucks — denn dieser geht ja von dem Einzelnen aus — sondern diejenige Thätigkeit, durch welche wir das Einzelne als Theil des Ganzen, als Darstellung des Universums betrachten, welche als Religion gelten soll. Ob diese aber wirklich Anschauung genannt werden dürfe, ist sehr zu bezweifeln. — Jede Anschauung, fährt Schleiermacher fort, ist ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden, deswegen muß der Anschauung des Unendlichen in der Religion auch ein Gefühl des Unendlichen entsprechen. Das Gefühl ist nämlich die dem passiven Zustand des Empfangens eines Eindrucks entsprechende Reaction des Geistes, oder der Zustand der Erregung, in welchen der Geist durch den Eindruck des Angeschauten versetzt wird. „Derselbe Einfluß (des Gegenstandes der Anschauung), der Euch das Dasein offenbart, muß Eure Organe auf mancherlei Weise erregen und in Eurem innern Bewußtsein eine Veränderung her-

vorbringen" (S. 66). Diesen Zustand des Gefühls des Unendlichen beschreibt Schleiermacher unter Anderem so: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eignes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eignen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen" (S. 74). Ein Gefühl des Einsseins mit dem Unendlichen, der Auflösung der eignen Persönlichkeit in das Universum ist also dieses religiöse Gefühl Schleiermacher's. Von Seiten der Anschauung grenzt die Religion an die Philosophie oder Speculation; sie geht in diese über und hört auf, Religion zu sein, sobald die einzelnen Anschauungen verbunden werden zum Allgemeinen; in der religiösen Anschauung ist jede einzelne Anschauung „ein für sich bestehendes Werk ohne Zusammenhang mit andern oder Abhängigkeit von ihnen" (S. 58). Von der Seite des Gefühls grenzt die Religion an die Moral oder Praxis, denn jedes Gefühl ist eine Anregung zum Handeln, aber das Gebiet der Religion soll rein auf das Gefühl beschränkt sein, was darüber hinaus liegt im Gebiete des Handelns gehört nicht mehr der Religion, sondern der Moral. So weit geht an dieser Seite das Gebiet der Religion, ihre Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen; wollt Ihr darüber hinaus mit ihnen, sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Thaten antreiben, so befindet Ihr Euch auf einem fremden Gebiet. — Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein und kann es auch, aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion thun, nichts aus Religion" (S. 68). Ursprünglich und an sich sind Anschauung und Gefuhl des Unendlichen Eins, die unzertrennlichen beiden Momente jeder religiösen Erregung; sowie überhaupt jede Handlung des Gemüths das Resultat der Zusammenwirkung einer doppelten Thätigkeit ist, der herrschenden und nach Außen wirkenden und der bloß zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen bloß zu dienen scheint (der Selbstthätigkeit und der

Empfänglichkeit). Aber vor der Reflexion trennt sich der Eine Act des religiösen Gemüths nothwendig in diese zwei Elemente der Anschauung und des Gefühls, nur in dieser Getrenntheit kann das religiöse Leben zum Bewußtsein erhoben und mitgetheilt werden. In wem aber beide nicht ursprünglich Eins waren, wer nur beide getrennt besaß und sie nun zur Religion zusammensetzen will, der hat nie Religion gehabt und wird keine jemals haben, sondern nur Wiederholung fremder religiöser Erfahrungen. Dieser Moment der Einheit ist „die höchste Blüthe der Religion", „er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion" (S. 75).

Die so bestimmte Idee der Religion entfaltet nun Schleiermacher durch Darlegung der einzelnen Anschauungen und Gefühle zu einem Bilde des religiösen Geistes. Er zeigt, wie die Religion sich zunächst in der Anschauung der äußern Natur äußern könne, ohne daß doch weder Furcht vor ihren Kräften, noch Freude an ihrer Schönheit, noch Ehrfurcht vor ihrer Größe und Erhabenheit, noch Achtung ihrer Gesetzmäßigkeit und Ordnung an sich schon Religion genannt werden dürfte. Die äußere Welt wird vielmehr nur in ihrem Abbild in dem Menschengeiste zur lebendigen religiösen Anschauung. In der Menschheit sollen wir das Universum anschauen, alles Andere nur in sofern, als es mit der Menschheit in Beziehung kommt. Aber nicht die Menschen einzeln, sondern nur als Ein Ganzes genommen. Die Einzelnen sind unvollkommen, aber im Ganzen gehören sie als nothwendige Elemente zur Vollkommenheit des Ganzen. Und nicht nur im Sein der Menschheit, sondern auch im Werden derselben ist das Universum anzuschauen. Geschichte ist der höchste Gegenstand der religiösen Anschauung. Über die Menschheit hinaus bleibt der Religion nur eine unbefriedigte Sehnsucht ohne Gegenstand der Anschauung. Die Dogmen, die gewöhnlich für den Inhalt der Religion ausgegeben werden, sind theils abstracte Ausdrücke religiöser Anschauungen, theils freie Reflexionen über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes. Solche Reflexionen sind Wunder, Offenbarung, Eingebung, Weissagung, Gnadenwirkung. Wunder ist unmittelbare Beziehung einer Erfahrung

auf das Unendliche, der religiöse Name für Begebenheit. Offenbarung ist jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums. Eingebung ist jedes Wiedergeben oder Mittheilen einer religiösen Anschauung. Weissagung ist jedes Anticipiren der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine bereits gegeben ist. Gnadenwirkungen sind alle religiösen Gefühle, denn alle diese sind Wirkungen des Universums auf den Menschen. In allen diesen Erscheinungen beweist sich die Religion als ein Ursprüngliches. Im Glauben an eine Autorität dagegen haben wir nur die todte Wiederholung oder Nachahmung fremden religiösen Lebens, und „jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr ist. — Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte" (S. 122). Den wesentlichen Inhalt der Religion bilden aber auch nicht die sogenannten religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit der Seele. Gott ist nur eine einzelne religiöse Anschauung, welche nicht nothwendig zur Religion gehört. Ob der Glaube an Gott da sei oder nicht, das hängt von der Richtung der Phantasie ab. Hängt diese an der Freiheit, sodaß sie das ursprünglich Wirkende nicht anders als in der Form eines freien Willens denken kann: so wird sie den Geist des Universums personificiren und einen Gott haben. Hängt sie am Verstande, sodaß die Freiheit nur Sinn hat für das Einzelne, so wird sie eine Welt vorstellen ohne Gott. Die Unsterblichkeit aber, als Fortdauer der abgesonderten Persönlichkeit, gehört gar nicht zur Religion, ja sie widerspricht der wahren Idee der Religion, denn diese strebt nach Einheit mit dem Universum, also nach Auflösung der Grenzen der Persönlichkeit. Eben diese Auflösung unserer Persönlichkeit in das Universum ist die wahrhaft religiöse Unsterblichkeit, die wir schon in diesem endlichen Leben immer mehr erreichen können und nicht erst in einem Jenseits erwarten sollen.

Ich habe so die Entwickelung des Wesens der Religion Schleiermacher's im Zusammenhange ihrem Hauptgedankengange nach mitgetheilt, ohne sie durch meine Bemerkungen darüber unterbrechen

zu wollen. Es fragt sich nun: was haben wir durch diese Deduction für die richtige Einsicht von der Idee der Religion gewonnen?

Wollen wir zuerst nur den unmittelbaren Gesammteindruck aussprechen, den diese Reden in dem unbefangen Aufnehmenden hervorbringen, so ist dies gewiß ein erhebender und begeisternder. In einem klaren und mächtigen Strome ergießt sich hier ein reiches, religiöses Gemüth. Von seinem ersten Ursprung in der innersten Tiefe des menschlichen Gemüthes begleiten wir diesen Strom des religiösen Geistes hinaus in die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen, Alles mit seiner belebenden Kraft erfrischend, belebend und gestaltend, und endlich in der erhabenen Harmonie des Universums zusammenfassend und einigend. Es ist die unmittelbare religiöse Weltansicht, wie sie alles Einzelne in seinem Einklange zum Ganzen und in seiner Beziehung auf das Höchste im religiösen Gefühle ahnt und durch alle Mannichfaltigkeit und allen Wechsel der Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens die höhere Harmonie in geheimnißvollen Tönen hindurchklingen hört, die in jugendlich frischer Kraft ausgesprochen und in kühnen Zügen vorgezeichnet ist. Als ein schönes, aus Einem Guß hervorgegangenes, mit frischen klaren Farben gezeichnetes Gemälde des religiösen Lebens stehen diese Reden, als vollendetes Kunstwerk vor uns. Aber eines Gefühls der Leerheit und des Schauers wird sich der Fromme nicht erwehren können, wenn er auf das letzte Ziel des hier dargestellten religiösen Lebens sieht, oder wenn er nach dem höchsten Grunde dieser religiösen Weltharmonie hinblickt und hier nichts findet als den leeren Abgrund des Unendlichen, in den sich zuletzt alle die schönen Gestalten der Natur und des geistigen Lebens verlieren sollen, nichts als das todte All des Universums, und nirgends den selbständigen Gott der Liebe und der Heiligkeit, von dem alle Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt ausgeht, und in dessen Schoße wir Alle den höchsten Frieden der Seele finden. Doch wir müssen diesen unmittelbaren Eindruck wissenschaftlich näher zergliedern und uns über seinen Grund verständigen.

Unbedenklich können wir dieser Schleiermacher'schen Deduction zuvörderst das große Verdienst zugestehen, daß sie der

Hauptsache nach sehr treffend auf den Punkt hingewiesen hat, von wo aus der Religion ein selbständiges Dasein und ein nothwendiger Grund in der Natur des menschlichen Geistes gewonnen werden kann. Dies hat sie vorzüglich geleistet durch die scharfe Absonderung des Gebietes der Religion von dem der Speculation auf der einen, und der Moral auf der andern Seite, oder, psychologisch ausgedrückt, durch die Nachweisung, daß die Religion weder ursprünglich ein Wissen oder Denken, noch auch ein Handeln oder Wollen sei; denn dadurch mußte die Nachforschung nach der psychologischen Quelle der Religion fast unwiderstehlich auf das dritte noch übrige Grundvermögen des Gefühls hingewiesen werden. Und daß dieses als psychologische Quelle der Religion anerkannt werde, halten wir für höchst bedeutend für die richtige Einsicht in das Wesen der Religion, und wir sind überzeugt, daß nur dadurch die Religion als etwas in der menschlichen Natur Ursprüngliches und Nothwendiges erkannt werden könne, daß ihr eigenthümliches Wesen als Gefühl betrachtet werde. Und für die negative Seite dieser Deduction Schleiermacher's möchte kaum noch etwas zu wünschen übrig bleiben, so scharf und bestimmt sind die Gränzen gezeichnet, durch welche die Speculation und die Moral, das Wissen und das Handeln von der Religion ausgeschlossen werden. Aber über der positiven Bestimmung des nothwendigen Dritten, das zwischen jenen beiden als das eigenthümliche Gebiet der Religion liegen soll, ruht ein geheimnißvolles Dunkel, hinter welchem sich, bei genauerer Betrachtung, Manches findet, was zu Zweifeln und Einwürfen Anlaß geben muß. Wenn nämlich, wie wir gesehen haben, der Religion eben dadurch allein ein eigner Boden und ein nothwendiger Grund in der geistigen Natur des Menschen gewonnen wird, daß das Gefühl als Grundvermögen zwischen der Erkenntniß und dem Thatvermögen liegt und mit demselben Rechte wie jene auf eine selbständige Entwickelung Anspruch macht: so hat die Schleiermacher'sche Bestimmung der Religion diesen Gesichtspunkt nicht fest genug im Auge behalten. Wir finden nämlich bei Schleiermacher zwei psychologische Merkmale der Religion, die nicht nothwendig zusammen zu gehören scheinen oder doch nicht auf gleiche Weise zu dem

Wesen der Religion gehören: wir finden neben dem Gefühl auch noch die Anschauung als ursprüngliche Thätigkeit der Religion genannt. Durch diese Anschauung wird der Religion auch über die Grenzen des Gefühls hinaus auf dem Gebiete des Erkennens ein ursprüngliches Eigenthum angewiesen, wodurch der oben angegebene Grund für die Selbständigkeit und Nothwendigkeit der Religion in dem Gefühl von dieser Einen Seite her wenigstens verloren geht. Die Grenzen zwischen der Religion und den übrigen Sphären des geistigen Lebens lassen sich nun nicht mehr einfach und scharf nach den Grenzen der Grundvermögen ziehen, denn die Religion bedarf noch außer dem Gefühl auch einer psychologischen Grundlage in dem Erkenntnißvermögen. Zwar bleibt der Religion auch dadurch immer noch die Grenzbestimmung gegen das übrige Erkennen, daß das religiöse Erkennen, als Anschauung, nur auf das unmittelbare Erkennen, und zwar das unmittelbare Erkennen des Unendlichen, beschränkt, alles mittelbare Erkennen und alles unmittelbare Erkennen des Endlichen hingegen von ihr ausgeschlossen sein solle. Allein eine Nothwendigkeit dieser Grenzbestimmung findet man nicht. Die Nothwendigkeit der Grenzen der Religion von andern Lebensgebieten leuchtet vollkommen ein, wenn man sie rein auf das Gefühl bezieht, weil das Gefühl als Grundvermögen eine selbständige Entwickelung und Unabhängigkeit von andern Geistesthätigkeiten nothwendig mit sich bringt. Die Anschauung aber hat keine eigne Selbstthätigkeit, sie hat nur Theil an der Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt und ist nur der sinnliche Anfang, die durch die Anregung von Außen bedingte Thätigkeit desselben. Warum nun die religiöse Erkenntniß nur auf dieser niedern Stufe des Erkennens stehen bleiben müsse, warum sie den Charakter des Religiösen verlieren solle, sobald sie über diesen sinnlichen Anfang zu der höhern Ausbildung der mittelbaren Erkenntniß fortschreitet, dafür ist kein Grund sichtbar, da ja in der mittelbaren Erkenntniß des Denkens die unmittelbare ihrem Gehalt nach immer noch enthalten ist und nur auf eine höhere Stufe des Bewußtseins erhoben wird, sodaß es fast scheinen möchte, als würde dadurch das religiöse Erkennen nur auf die niedere Bildungsstufe des Erkennens verwiesen, über

das sich ein höheres Erkennen der Speculation oder des Denkens, der Wissenschaft erhebe. Daß dies nicht die Meinung Schleiermacher's wirklich sei, ist völlig klar: es geht nur als Consequenz aus dem Begriff der Religion als Anschauung hervor. Es liegt nothwendig in der Bestimmung der Anschauung, zum Begriff erhoben zu werden.

Schleiermacher läßt diese Bestimmung vielleicht nur von der Anschauung des Endlichen gelten, nimmt aber die Anschauung des Unendlichen davon aus. Allein hier erhebt sich ein neuer Zweifel, der oben schon angedeutet wurde, darüber, ob denn das, was Schleiermacher als Anschauung des Unendlichen beschreibt, auch wirklich Anschauung sei, und ob es überhaupt eine anschauliche Erkenntniß des Unendlichen gebe. Wir sahen oben: Schleiermacher gibt zu, daß die Anschauung nur die unmittelbar durch den Eindruck oder die Erregung von einem Gegenstande bedingte Erkenntniß sei. Dies setzt voraus, daß der Gegenstand der Anschauung ein unmittelbar gegenwärtiger, ein einzelner und ein sinnlicher sei. Ein unmittelbar gegenwärtiger, weil er sonst nicht auf uns wirken könnte, ein einzelner, weil der Eindruck ein einzelner ist, und alles Wirkliche nur als Einzelnes erscheint, das Allgemeine aber keine Wirkung ausüben kann; ein sinnlicher, weil alle Einwirkung auf unsern Geist von Außen nur durch Vermittelung der Sinne geschehen kann, folglich auch der Gegenstand nur als ein sinnlicher erkannt werden kann, eine unmittelbar geistige Einwirkung nur dem Wahne des Mysticismus gehört. Alle diese Eigenschaften aber fehlen dem Unendlichen; es ist nur ein Abstractum, ein Allgemeines, ein Begriff, es kann also keine Anschauung des Unendlichen geben, das Unendliche als solches kann nicht auf unsern Geist einwirken. Zwar gesteht auch Schleiermacher selbst zu, daß wir nicht unmittelbar das Unendliche selbst anschauen, sondern daß dieses sich uns nur durch das Einzelne offenbare, welches wir als Theil des Unendlichen vorstellen. Aber eben damit wird auch, wie oben bereits angedeutet wurde, der Charakter der Anschauung aufgehoben. Denn wenn die Anschauung, wie Schleiermacher zugibt, nur diejenige Erkenntniß ist, welche unmittelbar durch den Eindruck des Gegenstandes auf unsere

Erkenntniß bedingt ist, ein Eindruck oder eine Erregung aber nur durch ein Einzelnes hervorgebracht werden kann, so kann sich die anschauliche Erkenntniß auch nur auf das Einzelne als solches beschränken: die Beziehung dieses Einzelnen auf ein Ganzes, die Unterordnung desselben unter ein Allgemeines liegt schon über die Grenzen der Anschauung hinaus in dem Gebiete des Denkens. Unmöglich kann eine solche Beziehung, ein Verhältniß der Unterordnung eines Besondern unter ein Allgemeines angeschaut werden, sondern dies können wir nur denken, und zwar in der Form des Urtheils. Wir urtheilen, wenn wir ein Besonderes einem Allgemeinen unterordnen, ein Besonderes durch seine Beziehung auf ein Allgemeines bestimmen, oder einem Subject (besonderem Gegenstand) ein Prädicat (allgemeinen Begriff) beilegen. Wir urtheilen also auch, wenn wir das Einzelne, das Endliche dem Ganzen, dem Unendlichen unterordnen, wenn wir ihm als Subject das Prädicat beilegen, Theil des Universums, Offenbarung des Unendlichen zu sein.

Nun zeigt sich uns aber an diesen Urtheilen eine Eigenthümlichkeit, die ihnen allerdings eine nähere Beziehung auf die Religion gibt. Wir sind nämlich nicht im Stande, den Begriff des Universums in unserm Verstande zu vollenden, oder alle seine Merkmale in Einer Vorstellung zusammenzufassen, eben weil jedes Einzelne ein neues Merkmal desselben bildet, und die Reihe des Einzelnen eine unendliche ist. Wir können es daher nur negativ als das Unendliche, als das nicht Endliche im Begriffe bestimmen, positiv aber bleibt es für unsern Begriff unvollendbar, weil wir eine unendliche Reihe nicht zu einem vollendeten Ganzen zusammenfassen können. Mithin ordnen wir in diesen Urtheilen das Einzelne einem unvollendbaren, unaussprechlichen Begriff unter, das heißt, wir urtheilen unmittelbar, ohne Vermittelung eines bestimmten Begriffs. Dieses unmittelbare Urtheilen aus einem unaussprechlichen Begriff heißt auch Gefühl, aber in einem ganz andern Sinne als das Gefühl als besonderes Grundvermögen: man mag es zum Unterschiede von diesem Wahrheitsgefühl nennen. Mit dem Gefühl urtheilen wir im Leben so häufig, wenn wir uns der Gründe nicht klar bewußt sind, die uns zu einem

Entschluß bestimmen, wenn wir uns nur durch einen sogenannten praktischen Takt leiten lassen, mit dem Gefühl urtheilen wir häufig in unserer sittlichen Handlungsweise, wo wir uns nicht immer in bestimmten Begriffen der moralischen Gesetze bewußt sind, denen wir unsere Handlungen unterordnen, wir berufen uns nur auf das sittliche Gefühl oder die Stimme des Gewissens, mit dem Gefühl urtheilen wir immer in allen ästhetischen Urtheilen, denn wir legen einem Gegenstande das Prädicat der Schönheit bei, ohne doch die Schönheit selbst im Begriffe fassen zu können, ohne bestimmt sagen zu können, warum der Gegenstand schön sei; und nennen in diesem Falle das Gefühl oder die unmittelbare Urtheilskraft Geschmack; mit dem Gefühl urtheilen wir endlich auch bei allen religiösen Betrachtungen der Natur und des Menschenlebens, indem wir in ihrer Schönheit und Zweckmäßigkeit das Ewige und Göttliche ahnen und fühlen, ohne doch das Wesen und die Zwecke des Göttlichen selbst in Begriffen zu verstehen. Und in dieser letztern Bedeutung liegt die Wahrheit der Erkenntnißweise, die Schleiermacher als Anschauung des Unendlichen beschreibt. Sie ist allerdings eine eigenthümlich religiöse Betrachtungsweise der Welt, nur ist sie nicht Anschauung, sondern unmittelbares Urtheilen oder Fühlen. Sie hat mit der Anschauung die Unmittelbarkeit der Erkenntnißweise gemein und unterscheidet sich eben durch diese Unmittelbarkeit wesentlich von aller durch Begriffe vermittelten Erkenntniß des Verstandes, die sich nur im Gebiete des Endlichen bewegt, weil der Begriff nie über das Endliche hinausreicht. Das Ewige dagegen, oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, das Unendliche, läßt sich an sich für den Begriff nur negativ, in unendlichen d. i. unvollendbaren Begriffen (Ideen) ausdrücken, positiv hingegen kann es nur bestimmt werden durch Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, was, wie wir sahen, nur in unmittelbaren Urtheilen des Gefühls möglich ist. Und diese unmittelbare Urtheilskraft als religiöse Betrachtungsweise der Welt nennen wir Ahnung. Wir ahnen göttliche Kraft, göttliche Zweckmäßigkeit, göttliche Liebe, göttliche Leitung in allen einzelnen Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens, ohne auf den natürlichen Zusammenhang,

die natürlichen Kräfte und Gesetze zu achten, durch welche sie bestimmt sind. Wir beziehen jede Erscheinung, jedes Wesen, jede Begebenheit unmittelbar auf die höhere Weltordnung, jede gilt uns als Offenbarung des göttlichen Seins, ganz so wie Schleiermacher seine Anschauung des Unendlichen beschreibt. Nur dürfen wir diese Betrachtungsweise durchaus nicht als Anschauung gelten lassen, und zwar nicht etwa bloß, um eigensinnig eine andere psychologische Terminologie zu behaupten, sondern vielmehr, weil eine ganz andere Bedeutung daraus hervorgehen würde. Wäre nämlich diese religiöse Weltbetrachtung eine Anschauung, so müßten wir darin das Unendliche oder das Göttliche selbst erkennen, wie es an sich ist; ist es aber ein Urtheilen, so erkennen wir nur die endliche Erscheinung des Unendlichen, nicht sein Sein an sich. Darin liegt also schon der bedeutende Unterschied zwischen pantheistischer und idealistisch-theistischer Weltansicht, den ich hier noch nicht weiter verfolgen will, sondern einer andern passendern Stelle mir vorbehalte. Ferner aber müssen wir noch gegen Schleiermacher geltend machen, daß diese religiöse Betrachtungsweise nicht als erste Quelle der religiösen Überzeugung betrachtet werden dürfe, sondern nur als die Form, in der diese schon anderwärts gegebene Überzeugung sich ausspricht oder lebendig wird, auf die Beurtheilung der Erscheinungswelt angewendet wird. Da ich nämlich das, was Schleiermacher Anschauung nennt, nur als Ahnung gelten lasse, so muß ich, nach meinem Sprachgebrauch, sagen: die Ahnung setzt den Glauben voraus und kann ihn nur beleben, aber die Ahnung selbst ist nicht der Grund meiner religiösen Überzeugung. Glaube nämlich nenne ich die Überzeugung von einem Unendlichen oder vielmehr Ewigen, von einem Sein an sich, unabhängig von aller Beschränktheit des Endlichen. Diese Überzeugung muß schon vorhanden sein, ehe ich das Endliche dem Unendlichen unterordnen oder ehe ich die einzelnen Gegenstände der Welt als Erscheinung des Ewigen denken kann. Ich muß, wenn auch nicht in klarem Bewußtsein, an ein Göttliches glauben, ehe ich in der Natur das Göttliche ahnen kann.

Doch beide, Glaube und Ahnung, sind nur Arten des Bewußtseins der Religion, nicht die Religion selbst, und eine

solche Art des Bewußtseins könnte auch die religiöse Anschauung nur sein, wenn es eine solche gäbe. Wenn nun, wie wir in Übereinstimmung mit Schleiermacher selbst, wenigstens dem negativen Theil seiner Deduction nach, behaupten, das Wesen der Religion durchaus nicht in einem Wissen oder Erkennen zu suchen ist, so muß auch aus diesem Grunde der Begriff der Anschauung ganz aus der Bestimmung des ursprünglichen Wesens der Religion entfernt, und der Begriff des Gefühls allein festgehalten werden. Die Religion, als ursprüngliche Geisteskraft oder Anlage des Geistes, ist nur Gefühl, mag nun die Art des Wissens von ihr eine Anschauung oder Ahnung oder Glaube sein. In wiefern haben wir nun in dieser zweiten Bestimmung Schleiermacher's eine richtige und vollständige Erklärung von dem Wesen der Religion? Es kommt dabei Alles darauf an, daß die eigenthümliche und wesentliche Thätigkeit des Gefühls als Grundvermögen in seinem Unterschied von Erkenntniß und Thatvermögen scharf bestimmt werde, da die Religion ihr eigenthümliches Wesen einzig in dem Gefühle hat. Allein wir können auch darin in der Erklärung Schleiermacher's uns nicht befriedigt finden. Die richtige Bestimmung des Gefühls als besonderes Grundvermögen hängt davon ab, daß wir sein Wesen als Zustand der Lust und Unlust, des Wohlgefallens und Misfallens an den Dingen, als Bestimmung des Werthes der Dinge, als Thätigkeit des Interesse für oder wider Etwas auffassen. Nur durch diese Beziehung der Geistesthätigkeit auf Lust und Werth unterscheidet sich das Gefühl als besondere Selbstthätigkeit und als ursprünglich qualitativ verschieden von der Erkenntniß, als Beziehung der Geistesthätigkeit auf ein Sein der Dinge einerseits, und von der That, als Beziehung der Geistesthätigkeit auf ein Werden oder Verändern der Dinge andererseits. Eben diesen Begriff der Lust oder des Werthes aber vermissen wir gänzlich in der Bestimmung des Gefühls. Nach einer bestimmten Erklärung darüber, was das Gefühl eigentlich sei, suchen wir überhaupt vergebens in den Reden über die Religion. Was Schleiermacher unter dem Gefühl verstanden wissen wolle, muß aus den folgenden beiläufigen Äußerungen darüber geschlossen werden: derselbe Ein-

fluß eines Gegenstandes auf unser Gemüth, der uns sein Dasein offenbart (in der Anschauung) muß dasselbe auf mancherlei Weise erregen und in unserm innern Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen (S. 66). So bringen auch dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich uns im Unendlichen offenbart, dasselbe in ein neues Verhältniß zu unserm Gemüth und unserm Zustand (S. 67). Das Gemüth wird von dem Universum ergriffen und von seinen Eindrücken durchdrungen (S. 68). Die Gefühle sollen als solche streng geschieden sein von dem Handeln, zu dem sie veranlassen oder antreiben mögen (S. 68), sie laden ein zum stillen hingegebenen Genuß (S. 69). In allen diesen und andern Äußerungen über das Gefühl finden wir durchaus nicht als das Wesentliche deelben jene Beziehung auf Lust und Wert; der Dinge ausgedrückt, sondern die Hauptbestimmung bleibt nur die von einem Erregtsein, von einem passiven Zustande des Geistes. Denn wenn in der einen der angeführten Stellen das Gefühl als eine „Veränderung in dem Bewußtsein" beschrieben wird, so kann dies wol nicht streng genommen so gemeint sein, da ja dann das Gefühl nur eine besondere Äußerung des Wissens wäre, von dem es doch nach Schleiermacher selbst auf das Entschiedenste abgesondert werden soll. Und wäre es doch ernstlich gemeint, so müßten wir diese Erklärung durchaus verwerfen, da dann das eigenthümliche Wesen des Gefühls als unabhängiges Grundvermögen gänzlich vernichtet sein würde, mithin auch das selbständige Wesen der Religion. Wir können nur sagen, daß das Gefühl Gegenstand des Bewußtseins wird, sowie daß wir das Gefühl oder den Zustand der Lust und Unlust nie ohne dieses Bewußtsein beobachten können, aber wir dürfen durchaus nicht das Gefühl selbst ein Bewußtsein nennen. Wenn ferner in einer andern der angeführten Stellen gesagt wird, daß die Gefühle zum „stillen hingegebenen Genuß einladen", so kann auch damit unmöglich der Genuß oder die Lust als wesentliches Merkmal des Gefühls aufgestellt sein sollen, sondern dieser wird nur als eine zufällige Folge des Gefühls betrachtet, wie denn auch der Ausdruck selbst nur von ei-

nem Einladen zum Genuß spricht, aber nicht von einem Zustande der Lust selbst, und wie diese Vorstellung von dem Genuß als Eigenschaft des Gefühls sonst nirgends mehr vorkommt. Also es bleibt uns als wesentlicher Charakter des Gefühls immer nur das Erregtsein schlechthin, der passive Zustand des Geistes. Ein bloßes Erregtsein aber kann unmöglich das Wesen eines besondern Grundvermögens ausdrükken, da ja der Begriff eines Grundvermögens schon eine eigne, besonders qualificirte Selbstthätigkeit, eine ursprüngliche Form der Geistesthätigkeit in sich schließt. Ein Erregtsein allein kann überhaupt nicht einmal als besondere Erscheinung oder Lebensäußerung des Geistes gedacht werden, denn dies ist immer das Eine Element in einer jeden Geistesthätigkeit, das nur in der Verbindung mit dem andern Element der Selbstthätigkeit eine wirkliche Erscheinung des Geisteslebens hervorbringen kann. In dem Geiste gibt es nie einen bloß passiven Zustand des Erregtseins, Alles ist in ihm Thätigkeit, durch eine Erregung bedingt. Wäre das Gefühl also ein bloßes Erregtsein, so könnte man von ihm nicht einmal sagen, daß es etwas Wirkliches in dem Geistesleben sei, es wäre nur eine der gedachten Bedingungen, unter denen Geistesthätigkeit überhaupt möglich ist. Mithin kann es auch gar nicht als eine besondere Qualität der Geistesthätigkeit im Unterschiede von Erkennen und Thun gedacht werden, denn das Erregtsein kann an jeder dieser Thätigkeiten auf gleiche Weise vorkommen und muß an ihnen vorkommen, da sie alle das Vermögen der Empfänglichkeit haben und eine erregbare Selbstthätigkeit sind, es ist also gar nicht etwas dem Gefühle Eigenthümliches. Mag also auch sehr häufig das Gefühlsvermögen als eine Erregbarkeit schlechthin betrachtet werden, wir können diese Bedeutung doch, aus den angegebenen Gründen, durchaus nicht gelten lassen, wir können darin überhaupt kein eignes Vermögen des Geistes anerkennen. Erregbarkeit ist gleichbedeutend mit Sinnlichkeit, es ist die Fähigkeit des Geistes, Eindrücke von Außen zu empfangen, von Außen durch die Gegenstände bestimmt zu werden (gleichviel wie?), die Eigenschaft der Abhängigkeit des Geistes von der Außenwelt. Alle Eindrücke der Gegenstände auf den Geist

können aber nur vermittelst der Sinne erfolgen, mithin nennen wir die Fähigkeit, solche Eindrücke zu empfangen, mit Recht Sinnlichkeit. Daraus leuchtet ein, wie unrichtig und selbst gefährlich für die Würde der Religion es sein würde, wenn wir ihre psychologische Quelle in diesem Gefühle Schleiermacher's suchen wollten. Die Religion, welche in ihrer wahren Würde nur als die Frucht der vollsten und reinsten Geistesthätigkeit gedacht werden kann, in welcher der Geist am vollkommensten seine Unabhängigkeit von sinnlichen Eindrücken, seine Selbständigkeit bewährt, würde hier zu einem passiven Zustande des Erregtseins, zu einem Zustande der Abhängigkeit des Geistes von der Welt herabgewürdigt, und der Sinnlichkeit, von welcher die Religion unter allen Erzeugnissen des menschlichen Geistes am meisten entfernt sein sollte, wird die Religion gerade ausdrücklich zugewiesen. Nein, das Gefühl, dem wir die Religion als ihrer Quelle zuweisen, muß Thätigkeit sein im vollen Sinne des Worts, und Lust, Interesse, Liebe zu dem Ewigen und Göttlichen ist diese Thätigkeit des religiösen Gefühls *).

Jedoch die Religion wird ja bei Schleiermacher nicht allein ihrem Subject nach oder nach der Geisteskraft bestimmt, aus der sie hervorgeht, sondern auch ihrem Gegenstand nach, worauf sie sich bezieht. Sie wird bestimmt als Anschauung und Gefühl des Unendlichen. Es fragt sich also: ist darin der Gegenstand der Religion richtig bestimmt? Ein Zweifel muß sich hier darüber schon aufdrängen, ob sich nach dieser Bestimmung das Subject mit dem Object der Religion nur überhaupt verbinden lasse. Daß dies in Rücksicht der Anschauung nicht möglich sei, daß es eine Anschauung des Unendlichen nicht geben könne, haben wir oben schon gesehen. Ganz dasselbe aber, was dort in Hinsicht der Anschauung bemerkt wurde, muß nun auch von dem Gefühle, wie es von

---

*) Ich mache hier vorläufig darauf aufmerksam, wie in dieser Bestimmung der Keim zu dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit liegt, dessen Beurtheilung erst in der Glaubenslehre ihre Stelle finden wird.

Schleiermacher bestimmt wird, gelten; denn ist das Gefühl ein Zustand des Erregtseins, — eine Erregung des Geistes aber kann nur durch Einzelnes und Sinnliches geschehen, wie oben gezeigt wurde, — so gibt es kein Erregtsein durch das Unendliche d. i. kein Gefühl des Unendlichen: alles Gefühl ist nur ein sinnliches. Doch der Fehler liegt hier, wie wir bemerkt haben, nicht in der Bestimmung des Objects, sondern des Subjects. Sehen wir also von diesen Irrthümern in der Bestimmung der religiösen Geisteskraft ab, setzen wir unser Gefühl als Grundvermögen als das wahre Subject der Religion voraus und fragen nun: ist das Unendliche das wahre Object der religiösen Thätigkeit?

Das Unendliche ist alles Endliche als Ein Ganzes gedacht. Wir kommen zu der Vorstellung des Unendlichen dadurch, daß wir alles Endliche zu Einem Ganzen zusammenfassen. Da wir uns nun alles Endliche nicht als ein vollendetes Ganzes denken können, da wir es nur als eine anfangs- und endlose Reihe vorzustellen vermögen, so können wir es nur durch diesen negativen Begriff des Unendlichen bezeichnen. Daß auch Schleiermacher das Unendliche in keinem andern Sinne nimmt, ist völlig klar. Er braucht als gleichbedeutend mit dem Unendlichen sehr häufig den Ausdruck: das Universum, und dieses ist nichts Anderes als das Ganze alles besondern Daseins, alles Endlichen. Er nennt ausdrücklich das Einzelne Theil des Ganzen und erklärt sein Anschauen des Unendlichen dadurch, daß das Endliche als Theil jenes Ganzen gedacht werde. Das Unendliche also besteht aus dem Endlichen oder Einzelnen, es ist gebildet durch Zusammenfassung alles Endlichen. Nur in dem Einzelnen offenbart sich uns das Unendliche. „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen" (S. 53). Also das Unendliche entsteht durch Abstraction von den Grenzen des Endlichen, es ist nichts als das Grenzenlose. Das Unendliche ist, wie es an einer andern Stelle heißt: „das Eine und Alles" (S. 51).

Kann nun wol dieses so gefaßte oder so in der menschli-

chen Vorstellung gebildete Unendliche das wahre Object der Religion sein? und dies heißt doch wol: kann der Mensch in der Beziehung seiner Geistesthätigkeit — sei dies nun Anschauung oder Gefühl oder beides — auf dieses Unendliche seine höchste und vollkommenste Befriedigung finden? kann er darin den Seelenfrieden finden oder, wenn man will, die Seligkeit, die doch allgemein als die Frucht der Religion im Menschen betrachtet wird? Schwerlich. Daß das Endliche als solches kein Gegenstand der Religion sein könne, ist allgemein zugestanden. Wie soll es nun doch alles Endliche sein, wenn jedes einzelne Endliche es nicht sein kann? Was nicht von jedem Einzelnen gesagt werden kann, das kann auch nicht von allen Einzelnen zusammen gesagt werden: das lehrt uns schon die Logik. Zu dem Begriff von dem All des Endlichen kommt aber in dem Begriff des Unendlichen nun noch die Vorstellung hinzu, daß dieses All nie als vollendetes Ganzes zusammengefaßt werden könne, daß es nur als unvollendbare Reihe gedacht werden könne. Sollte nun dieser Begriff der Unvollendbarkeit es sein, der das Endliche zum Gegenstand der Religion erhöbe? Unmöglich. Gerade dieser spricht ja nur einen Mangel, eine Bedürftigkeit an dem Endlichen aus; er enthält nur eine Negation an dem Endlichen. Eine Negation, einen Mangel, die Unvollendbarkeit wird man doch nicht zum Gegenstand der religiösen Verehrung erheben wollen? in ihm doch nicht die höchste Befriedigung des Geistes finden wollen? Vielmehr zur tiefsten Verzweiflung müßte uns dieser Gedanke des Unendlichen führen, wenn er der letzte und höchste in unserer Weltansicht bleiben sollte. Trostlos müßte das Gefühl sein, daß das Universum nichts sei als eine endlose Reihe einzelner Erscheinungen, ein Abfluß von Veränderungen, ohne Einheit, Gesetz und Zweck, und vernichtend müßte das Gefühl sein, wenn wir nun auch uns selbst als Theile dieses Universums, als Glieder in der endlosen Reihe betrachten und unser Einzeldasein, unsere Persönlichkeit in diesem grundlosen Abgrunde der Unendlichkeit und All-Einheit auflösen sollten, wie es die Idee der Religion Schleiermacher's fodert.

Offenbar muß hier ein Misverständniß in der Begriffsbe-

stimmung des Objects der Religion obwalten, weil die in den Reden über die Religion vorliegende religiöse Weltansicht Schleiermacher's unmöglich die Reinheit und Erhabenheit, die heitere Frische und lebendige Kraft haben könnte, die sie hat, wenn sie wirklich von dem Begriff des Unendlichen ausginge, der doch so unverkennbar ausgesprochen ist; nothwendig muß unbewußt noch ein anderer Begriff zu Grunde liegen, der ihr im Geheimen Nahrungsstoff und Lebenskraft zuführt. Und dieser Begriff ist wol kein anderer als der des Ewigen oder der Idee, der mit dem des Unendlichen verwechselt worden ist.

Dem Begriff des Unendlichen können wir nämlich gar keine andere Bedeutung für unsere ganze Weltansicht zugestehen als die, einen Übergang zu bilden von dem Endlichen zu dem ewigen oder idealen Sein. Unmöglich kann der Begriff einer Unvollendbarkeit der letzte sein in unserer ganzen Weltansicht, unmöglich kann der menschliche Geist, sei es nun aus dem Standpunkt der Speculation oder des religiösen Gefühls, bei diesem Gedanken von einem unvollendbaren Weltganzen stehen bleiben, sondern unwiderstehlich treibt uns der Geist zur Behauptung eines vollendeten höhern Seins, eines Seins, das als vollendetes Ganzes gedacht werden kann. Dieses vollendete, von den Schranken der Endlichkeit befreite Sein nennen wir das Ewige oder die Idee, im Unterschiede von dem Unendlichen, welches nur die nothwendige Unvollendbarkeit des Endlichen ausdrückt, ohne doch über diese Unvollendbarkeit selbst hinauszuschreiten und ein Sein über derselben zu setzen. Die Unendlichkeit also ist nur die Negation der Vollendbarkeit des Endlichen, sie verharrt also noch in dem Endlichen, obgleich sie es als vollendetes Sein negirt, sie ist entstanden aus der Zusammensetzung alles Endlichen, ist das All des Endlichen; die Ewigkeit ist ein Sein *über* dem Endlichen, sie ist also nicht bloß eine Negation, sondern auch Affirmation eines vollendeten Seins über dem unendlichen oder unvollendbaren, obgleich sie allerdings nur negativ bestimmbar ist, durch Negation aller Schranken des Endlichen. Das Unendliche also ist der Durchgangspunkt von dem Endlichen zu dem Ewigen: denn

eben dadurch, daß wir das All des Endlichen nothwendig als ein unvollendbares Ganzes denken, werden wir zur Negation des Endlichen und zur Erhebung über das Endliche zu einem Ewigen getrieben; oder vielmehr, die Annahme der Unvollendbarkeit alles Endlichen (also das Unendliche) schließt selbst schon die Negation des Endlichen in sich, da wir ja ein Unvollendbares gar nicht als wahrhaft seiend zu denken vermögen. Und so können wir auch sagen: das Unendliche ist nur die Negation, auf welche die Affirmation des Ewigen sich gründet. Wir sehen also, ein reales Object erhält die Religion erst in dem Ewigen, nicht in dem Unendlichen *).

Nun kann allerdings mit vollem Rechte die Frage aufgeworfen werden, wo die Berechtigung liege zu der Annahme eines solchen vollendeten, über alles Endliche erhabenen Seins des Ewigen? Die vollständige Beantwortung dieser Frage würde uns in jene ausführliche kritische Deduction führen, durch welche die Verhältnisse zwischen Erscheinung und Sein an sich, zwischen natürlicher und idealer Weltansicht, Wissen und Glauben entwickelt werden, und auf denen das System des kritischen oder subjectiven Idealismus sich erhebt, das sichere Resultat der gründlichen und vollständigen Kritik der Vernunft. Allein wir können diese Deduction hier als bekannt genug voraussetzen oder müssen doch jedenfalls in Rücksicht ihrer auf bekannte Werke der kritischen Philosophen verweisen, in denen sie vollständig geliefert worden **), und begnügen uns daher hier, nur einige der Hauptpunkte andeutend hervorzuheben, auf denen die Wahrheit jenes Systems beruht, und durch die es sich gegen die ihr widerstreitende Speculation zu behaupten vermag. Der Grundgedanke, worauf dieses Sy-

---

*) Man mag darüber streiten, ob dem Ausdrucke des Ewigen mit Recht die hier entwickelte Bedeutung, dem Unendlichen gegenüber, beigelegt werde; allein auf das Wort kommt es uns wenig an, wenn man nur gegen die Sache nichts Erhebliches einzuwenden hat, was wol schwerlich der Fall sein wird.

**) Man vergleiche hauptsächlich die erschöpfende Darstellung derselben in Fries's neuer Kritik der Vernunft, Th. 2.

stem hauptsächlich ruht, ist der von der Subjectivität der ganzen Weltansicht des Endlichen, mithin auch von der Unvollendbarkeit des Endlichen. Hätte die Endlichkeit der Dinge objective Bedeutung, fände sie wirklich an den Dingen Statt, so könnten wir auch nicht berechtigt sein, noch ein anderes, höheres Sein zu setzen, das diesem Gesetze der Endlichkeit nicht unterworfen wäre, weil wir Sein, Realität, nur unter der Form der Endlichkeit in unserer Erkenntniß erhalten. Aber auch wenn wir ein ewiges Sein neben dem endlichen setzen könnten, so würden wir dadurch doch das letztere nicht zugleich aufheben können, wir erhielten also ein doppeltes und verschiedenartiges Sein, das zu Einem Ganzen nicht vereinbar wäre, müßten also bei einem unauflöslichen objectiven Dualismus stehen bleiben, der das Weltganze in zwei unvereinbare Welten, in die des Endlichen und in die des Ewigen, zerrisse. Ist aber die Endlichkeit nicht etwas Objectives an dem Sein selbst, sondern nur eine subjective Form der Beschränktheit unserer Erkenntniß, nur die Form, in der uns das Sein erscheint, aber nicht wie es an sich ist, so dürfen wir uns diese subjective Beschränktheit allerdings hinwegdenken, ohne daß wir dadurch die Realität selbst vernichten, vielmehr werden wir nach Abstraction von dem, was nur der Erscheinung des Seins gehört, das übrig behalten, was dem Sein an sich gehört. Nur in diesem subjectiven Verhältnisse also ist der Unterschied zwischen Endlichem und Ewigem oder zwischen Erscheinung und Sein an sich zu fassen, d. h. nur so, daß das Eine Sein einmal, wie es uns erscheint in seiner subjectiven Beschränktheit, und dann, unabhängig von dieser Beschränktheit, nach seinem Ansichsein vorgestellt wird. Daß nun aber die Endlichkeit nur als subjective Form unserer beschränkten Erkenntniß zu betrachten sei, ergibt sich zunächst schon daraus, daß das Endliche, in seiner Allheit gedacht, nothwendig zur Unvollendbarkeit führt, ein Begriff, der die bloße Möglichkeit eines Seins zerstört. Das Sein, wie es an sich ist, muß auch als vollendetes Ganzes gedacht werden können, dies liegt schon in dem Begriff der Existenz, die Unvollendbarkeit alles Endlichen kann also gar nicht dem Sein an sich angehören, kann nur subjective Form

unserer Erkenntniß sein. Dies läßt sich aber auch noch näher aus der Natur unseres Erkenntnißvermögens deduciren. Realität erhalten wir für unsere Erkenntniß nur in der Sinnesanschauung; alle andere — apriorische — Erkenntniß enthält nur Gesetze der Möglichkeit eines Seins. Den diesen Ursprung aus der Sinnesanschauung aber ist alle Realität in unserer Erkenntniß der Form der Endlichkeit unterworfen, denn alle einzelnen Sinnesanschauungen fallen nothwendig unter die Formen von Raum und Zeit, die als Formen der Selbstthätigkeit in unserem Anschauungsvermögen liegen. Als endlich erscheint uns ein Sein dadurch, daß wir es nach Raum und Zeit bestimmen, daß wir es als einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit erfüllend vorstellen, denn dadurch setzen wir einem jeden Dasein Grenzen, wir fassen es als endlich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge selbst, haben diese keine objective Bedeutung, sondern sind es nur subjective Formen unserer Anschauung: so hat auch die Endlichkeit, die allein aus ihnen hervorgeht, nur subjective Bedeutung, sie ist nichts an dem Sein an sich und gehört nur der Art, wie uns das Sein erscheint. Daraus erklärt sich uns ferner auch die Unvollendbarkeit des All des Endlichen. Raum und Zeit liegen als ursprüngliche Formen der Sinnesanschauung einer jeden irgend möglichen sinnlich angeschauten Realität zu Grunde, die Anschauungen selbst aber werden uns durch ein von uns nicht abhängiges Verhältniß der Anregung von Außen gegeben, wir erhalten sie immer nur in einzelnen Momenten, eine jede erfüllt nur einen bestimmten Theil des Raumes und der Zeit, nie allen Raum und alle Zeit. Mithin bleibt über jede wirkliche Anschauung hinaus immer noch ein unendlicher Raum und eine unendliche Zeit unerfüllt liegen, also über jede Wirklichkeit bleibt uns eine unendliche Möglichkeit stehen, nie ist in aller Wirklichkeit zusammen das Ganze aller möglichen Wirklichkeit erschöpft, es bleibt immer ein unvollendbares Ganzes, eine unendliche Reihe. So lange man also den Formen von Raum und Zeit objective Gültigkeit zugesteht, so lange wird man das Sein nie von der Form der Unvollendbarkeit befreien können, so lange wird man also nie zu einer in sich befriedi-

genden Weltansicht gelangen, man wird immer das Sein durch die Unvollendbarkeit vernichten. Sind hingegen Raum und Zeit nur subjective Formen der Anschauung, gehören diese nur der subjectiv beschränkten Erscheinungsweise des Seins, so brauchen wir nur diese Formen an dem Sein an sich zu negiren, wir brauchen uns nur das wahre Sein als gar nicht bestimmt zu denken durch Raum und Zeit, um damit auch die Unvollendbarkeit desselben aufzuheben und dasselbe als ein vollendetes Sein über Zeit und Raum anzuerkennen. So erhalten wir eine neue nähere Bestimmung für die Unterscheidung der Begriffe des Unendlichen und Ewigen. Das Unendliche ist das Sein ohne Ende (ohne Grenzen) in Zeit und Raum, das Ewige ist das Sein (ohne Grenzen) über Zeit und Raum. Der Begriff des Ersteren also wird gewonnen durch Zusammenfassung alles Endlichen unter Zeit und Raum, er bezeichnet die Unmöglichkeit, die Formen von Raum und Zeit ganz zu erfüllen; der Begriff des Ewigen wird gebildet durch die Negation von Zeit und Raum und drückt die Erhebung über Zeit und Raum aus. Hieraus wird es von Neuem klar, daß nicht der Begriff des Unendlichen, sondern nur der des Ewigen zur Bezeichnung des wahren Objects der Religion tauglich sei. Durch jede noch so weit ausgedehnte Zusammenfassung des Endlichen wird man sich doch nie von den Bestimmungen von Zeit und Raum frei machen können, man wird also doch immer zuletzt dem vernichtenden Begriffe der Unvollendbarkeit unterliegen. Nur dadurch, daß man die Formen von Raum und Zeit, als nur subjective Schranken unserer sinnlich bedingten Erkenntniß, an dem Sein ganz negirt und sich so über diese subjective Beschränktheit erhebt, wird man dieser Selbstvernichtung des Endlichen entgehen und ein wahres Sein festhalten können. Die Subjectivität von Raum und Zeit also ist der Grundgedanke für das System des subjectiven Idealismus, der uns zugleich als Bedingung der richtigen Ansicht von dem Object der Religion gelten muß.

Doch keineswegs ist mit diesem Grundsatze allein die Wahrheit des subjectiven Idealismus entschieden. Wir haben

darin nur die negative Seite dieses Systems ausgesprochen, auf ihm beruht nur die Nachweisung, daß das Endliche unter den Formen von Raum und Zeit nicht das Sein an sich sei. Allein damit ist noch nicht darüber entschieden, ob nun diesem endlichen, mithin unvollendbaren Dasein ein vollendetes Sein zu Grunde liege, ob also das Endliche als Erscheinung eines Sein an sich zu betrachten sei, oder nur als ein Schein, dem gar kein wahres Sein zu Grunde liegt, sodaß also entweder unser Erkenntnißvermögen überhaupt gar nicht die Fähigkeit habe, wirkliche Realität zu erkennen, oder doch eine ganz andere Realität finden müsse als die in der Sinnesanschauung gegebene. Dieser Ansicht stellt der subjective Idealismus seinen zweiten Grundsatz von der Selbständigkeit der Vernunft entgegen. Durch diesen Grundsatz wird zu der Negative die Affirmative der idealen Weltansicht hinzugesetzt, es soll durch ihn dargethan werden, daß wir in der idealen Überzeugung von einem vollendeten Sein wirklich eine Realität haben, und nicht bloß leere Idee. In der Begründung menschlicher Überzeugungen kommen wir zuletzt immer auf einen Punkt, wo es keinen andern Grund derselben mehr gibt als das Selbstvertrauen der Vernunft, oder die unmittelbare Überzeugung, daß die Vernunft der Wahrheit fähig sei, daß sie das letzte und einzige Kriterium der Wahrheit sei. Jeder Mensch ohne Ausnahme hat dies Vertrauen in sich, es spricht sich in jedem Erkenntnißacte, in jeder Behauptung eines Seins aus und widersteht jeder noch so künstlichen Sophistik. Dies Selbstvertrauen der Vernunft ist ebenso gewiß als die Überzeugung des Menschen von seiner Existenz. Sowie Jemand in dem Acte des Ableugnens seiner Existenz selbst einen Act seines Daseins ausüben und eben dadurch seine Behauptung selbst vernichten würde, so würde man auch in der Leugnung der Wahrheitsfähigkeit der Vernunft ein Vertrauen auf diese Wahrheitsfähigkeit aussprechen: jeder Zweifel ist ein Ausspruch des Selbstvertrauens der Vernunft, denn eben im Vertrauen auf die Vernunft spricht sich der Zweifel aus. In diesem Selbstvertrauen nun liegt die Selbständigkeit der Vernunft, die Unabhängigkeit derselben als Wahrheitsvermögen von jedem

andern Verhältnisse. Kraft dieser Selbständigkeit der Vernunft muß als wahr gelten, was und weil es der Vernunft gemäß ist. Ursprünglich aber liegt als reine Form der Selbstthätigkeit in der Vernunft das Gesetz der Einheit. Einheit gilt demnach als höchstes Gesetz der Wahrheit, wahr ist, was dem Gesetze der Einheit unterworfen ist. In diesem Gesetze der Einheit haben wir den eigentlichen Mittelpunkt des Selbstvertrauens der Vernunft, wir setzen voraus, daß es ein Sein gibt, welches durchgängig durch das Gesetz der Einheit bestimmt ist. Ein durchgängig durch das Gesetz der Einheit bestimmtes Sein ist vollendetes Sein. Die Vernunft fodert also die Realität eines vollendeten Seins, sie fodert dies vermöge ihrer Selbständigkeit, unter der unvertilgbaren Voraussetzung, daß sie das höchste Kriterium der Wahrheit sei. Das Endliche aber ist, wie wir gesehen haben, dem Gesetze der Unvollendbarkeit unterworfen, das Unvollendbare ist dasjenige, was nie ganz dem Gesetze der Einheit unterworfen werden kann. Dies kann also nicht das wahre Sein sein, dieses muß vollendete Einheit sein. So wird also der Grundsatz von der Selbständigkeit der Vernunft in seiner Anwendung zum Grundsatz der Vollendung oder des vollendeten Seins umgewandelt. Er ist der höchste, von nichts Anderem abzuleitende Grundgedanke unserer Überzeugung von dem ewigen oder vollendeten Sein. Wir setzen aber damit keineswegs eine ganz andere Realität als die in der Sinnesanschauung gegebene, sondern wir behaupten nur, daß wir in ihr die Eine wahre Realität nur auf beschränkte Weise erkennen. Denn Vernunft ist ja in jeder, auch der sinnlich bedingten Erkenntniß, also wird auch wahre Realität in ihr erkannt, aber auf beschränkte Weise. Das Gesetz der Einheit gilt auch für die sinnlich angeschaute Erkenntniß des Endlichen, aber das Gesetz wird nie ganz erfüllt, weil die Erfüllung nur von dem zufälligen Verhältnisse der äußern Anregung abhängt. Wir bilden also das wahre Sein nicht dadurch, daß wir das endliche Sein ganz vernichten und ein anderes angeblich höheres an seine Stelle setzen, sondern dadurch, daß wir das Beschränkte, Endliche an ihm hinwegdenken und so nur das darin enthaltene Sein an

sich übrig behalten. Daher können wir die Überzeugungen von dem ewigen oder vollendeten Sein nicht anders als in negativ bestimmten Ideen, durch Verneinung der Schranken der Endlichkeit, aussprechen, wir haben durchaus keine affirmative Erkenntniß von dem ewigen Sein.

Nur in diesem subjectiven Idealismus kann die religiöse Weltansicht ihre sichere Begründung finden, und wir müssen es als einen wesentlichen Mangel an Schleiermacher's Deduction der Idee der Religion betrachten, daß sie dieser Ansicht fremd ist. Ohne jene subjective Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erscheinung und Sein an sich, Natur und Idee wird die Religionsansicht immer nur in einem unglücklichen Schwanken begriffen sein zwischen empiristischem Unglauben und idealistischem Mysticismus, zwischen der Leugnung irgend eines höhern Daseins über die Natur hinaus und dem Versunkensein in einem leeren Absoluten, das alles Endliche verschlungen hat. Dieser letzteren Seite scheint sich Schleiermacher's Ansicht mehr zu nähern. Sein Unendliches oder sein Universum droht alles besondere Dasein in sich aufzulösen und zuletzt nur noch ein leeres All-Eins als das wahre Wesen der Dinge übrig zu lassen. Alles Endliche als Unendliches, oder Alles als Eins anzuschauen, das soll das höchste Ziel der Frömmigkeit sein.

Dies führt uns ganz ungesucht zu der Frage hin, inwiefern Schleiermacher's Religionsansicht dem Pantheismus angehöre. Es ist bekannt genug, daß der Vorwurf des Pantheismus schon sehr häufig gegen Schleiermacher erhoben worden ist, und daß derselbe nicht allein auf seine Reden über die Religion bezogen, sondern auch auf seine Glaubenslehre ausgedehnt worden ist. Der Vorwurf des Pantheismus war der Hauptinhalt der bekannten Delbrück'schen Schrift *) gegen Schleiermacher, und schon früher hatte eine Recension von Schleiermacher's Glaubenslehre **) die Ansicht aufgestellt, daß

*) Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Fr. Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre. Bonn, 1827. Vergl. dessen frühere Schrift: Melanchthon, der Glaubenslehrer.

**) Hall. Literat.-Zeit. Maiheft 1823, S. 49 fg.

diese den Pantheismus in die christliche Dogmatik einzuführen suche. Mehrere der Freunde Schleiermacher's haben ihn gegen diesen Vorwurf in Schutz genommen *), und Schleiermacher selbst hat sich einigemal nicht ohne Empfindlichkeit abweisend darüber ausgesprochen **). Indessen stellen auch diese Vertheidigungen Schleiermacher's und seiner Freunde das Vorhandensein pantheistischer Weltansichten, insbesondere in den Reden über die Religion, nicht ganz in Abrede und beklagen sich nur über das so allgemeine und unbestimmte Gerede darüber, sowie über das verketzernde Urtheil, das man darüber ausgesprochen, als ob der Pantheismus mit Unglauben und Irreligiosität Eins sei. Sie entschuldigen Schleiermacher damit, daß er gar nichts über die speculative Wahrheit dieser Lehre habe entscheiden wollen, sondern nur habe zeigen wollen, wie auch diese, sonst für irreligiös gehaltene Ansicht doch mit dem religiösen Gefühl vereinbar sei. So erklärt sich Schleiermacher selbst in dem angeführten ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke (Theol. Stud. a. a. O. S. 280): „er sei in die Verdammniß des Pantheismus durch seine Reden über die Religion gekommen, weil er den Verächtern der Frömmigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Manne, dessen Speculation damals anfing von Einigen auf eine höchst verkehrte Weise vergöttert zu werden, während Andere ihn auf das härteste verdammten, dessen höchst menschliche, von Innen heraus milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Gemüthsrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast Niemand beachtete" ***). Hier ist es also von Schleiermacher selbst unum-

---

*) Z. B. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, Th. I., S. 254 fg. — Drei Sendschreiben über das Ansehen der heiligen Schrift ꝛc. von Sack, Nitzsch und Lücke. Bonn, 1827.

**) In den Reden über die Religion, dritte Ausg., S. 178—180. In der angeführten Schrift von Sack ꝛc., in der Zugabe. In dem Sendschreiben an Lücke, in Ullmann's ꝛc. theologischen Studien, J. 1829, Heft 2 und 3.

***) Sehr unrecht hat Schleiermacher, wenn er hier und anderwärts

wunden zugestanden, daß er in seinen Reden über die Religion pantheistische Ansichten ausgesprochen habe; wenn er nun aber, aus Gründen, über die wir nicht mit ihm rechten mögen, im Sinne dieser Ansichten nur gesprochen hat, ohne daß sie die seinigen waren, so hat er wenigstens nicht Ursache, sich über das Misverstehen derjenigen zu beklagen, welche, diese vorgenommene Maske für sein wahres Gesicht haltend, ihn wirklich für einen Pantheisten gehalten haben. Auf einen ähnlichen Sinn aber läuft auch das hinaus, was Schleiermacher in einer Anmerkung zu seinen Reden über die Religion (vierte Ausg., S. 137, Note 19) über seinen Pantheismus bemerkt. Auch hier nämlich stellt es Schleiermacher gar nicht in Abrede, daß er sich in seinen Reden über die Religion pantheistischer Redeweisen über das höchste Wesen bedient habe, und setzt nur hinzu, er habe dies gethan, um, in echt christlicher Weise, „die Frömmigkeit überall aufzusuchen und, unter welcher Gestalt es auch sei, anzuerkennen", gegen die Meinung aber, daß er selbst pantheistisch gesinnt sei oder „die unpersönliche Form, das höchste Wesen zu denken, vorzöge", beruft er sich auf eine Stelle in seiner Glaubenslehre (§. 8, Zus. 2), worin er die monotheistische Form der Religion als die höchste Form der Religion darstellt. Allein zuvörderst ist es schon zweifelhaft, ob der Monotheismus überhaupt, und insbesondere die Form, in der ihn Schleiermacher ausführt (wie wir in seiner Lehre von Gott später noch erwägen werden), wesentlich den Pantheismus von sich ausschließe. Dann aber setzt Schleiermacher selbst noch hinzu, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes zwar überall da sich mit fast unabänderlicher Nothwendigkeit aufdringe, „wo es darauf ankommt, sich selbst und Andern die unmittelbaren religiösen Erregungen zu dolmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höch-

---

(z. B. in der Anmerkung 3 zu seinen Reden über die Religion, vierte Ausg., S. 123 fg.) die Meinung äußert, man habe ihn hauptsächlich nur darum für einen Pantheisten gehalten, weil er Spinoza's Frömmigkeit gepriesen habe. Wir werden hier zeigen, daß diese Ansicht sich auf seine eigene Grundidee von der Religion stützt.

sten Wesen begriffen ist", daß aber auf der andern Seite, wenn man alles Menschliche und Beschränkte aus der Form der Persönlichkeit hinwegtilgen wolle, der Begriff derselben schwer festzuhalten sei, und deshalb statt des Begriffs von einem persönlichen Gott der von einem lebendigen derjenige sei, der von dem materialistischen Pantheismus und der atheistischen blinden Nothwendigkeit streng scheide. „Wie aber einer," setzt er hinzu, „innerhalb dieses Kanons (von einem lebendigen Gott) schwankt in Bezug auf die Persönlichkeit, das muß man seiner vergegenwärtigenden Phantasie und seinem dialektischen Gewissen überlassen." Ist nun also weder in dieser noch in einer andern mir bekannten Stelle eine ausdrückliche Erklärung enthalten, daß die eigene wahre Überzeugung Schleiermacher's nicht pantheistisch sei, so muß die Entscheidung darüber der Auslegung der darauf bezüglichen Äußerungen in seinen Schriften ganz frei bleiben.

Diese Frage nun läßt sich in verschiedenem Sinne verschieden beantworten, je nach dem verschiedenen Begriffe von Pantheismus. Versteht man unter Pantheismus die Ansicht, daß Gott als Person Eins sei mit der Welt, oder daß die Welt selbst der persönliche Gott sei: so ist Schleiermacher keineswegs Pantheist, denn er hat nie gesagt, daß sein Unendliches oder Universum Gott sei, sondern er unterscheidet vielmehr Gott als persönliches Wesen von dem nichtpersönlichen Unendlichen, er nennt die Anschauung eines solchen persönlichen Gottes eine besondere, einzelne religiöse Anschauung, die keineswegs identisch ist mit der allgemeinen religiösen Anschauung des Universums. Läßt man hingegen aus dem Begriffe des Pantheismus, wie es sehr wohl geschehen kann, das Merkmal der Persönlichkeit Gottes hinweg und versteht nun darunter die Ansicht, daß das göttliche Sein, oder noch allgemeiner der Gegenstand der Religion, Eins sei mit dem der Welt, des Endlichen, daß also das Göttliche nicht verschieden sei von der Welt und nicht erhaben über dieselbe: so ist Schleiermacher in seinen Reden über die Religion unstreitig ein Pantheist. Der Gegenstand der Religion, das Göttliche, ist ihm das Unendliche, er kennt keinen über das Endliche erhabenen Gegenstand der

Religion, sondern dieser ist nichts als die Allheit des Endlichen, und das Wesen der Religion ist eben dieses Pantheistische, das Endliche zugleich als Unendliches anzuschauen und zu fühlen. Die Annahme eines von der Welt verschiedenen persönlichen Gottes entspringt ihm nur aus der Phantasie, hat also keine Realität. Auch die Unsterblichkeit soll nicht als persönliche Selbständigkeit gefaßt werden, sondern als Auflösung der Persönlichkeit in das Universum. Wir können im Allgemeinen behaupten, daß die Verwechselung des Unendlichen mit dem Ewigen das Wesen des Pantheismus schon begründe, denn dieser muß überall da sichtbar werden, wo das Göttliche nicht durch Negation des Endlichen und Erhebung über dasselbe, sondern durch Zusammenfassung des Endlichen selbst gebildet wird. Die scharfe Scheidung des Pantheismus von dem Theismus wird also hauptsächlich durch den subjectiven Idealismus bestimmt werden müssen, und man kann mit Recht sagen, daß eine jede Weltansicht außerhalb des subjectiven Idealismus, sofern sie nicht eine ungläubige, materialistische oder naturalistische ist, sondern eine religiöse Weltansicht noch gelten läßt, mithin ein göttliches Dasein anerkennen will, mehr oder weniger dem Pantheismus anheimfällt, weil sie ihr göttliches Wesen nie scharf von dem der Welt oder des Endlichen zu trennen vermag.

Daß sich dies auch in Hinsicht der Schleiermacher'schen Ansicht so verhalte, ist oben deutlich dargelegt worden. Daß nun aber der Pantheismus mit wahrer Frömmigkeit unverträglich sei, sind wir weit entfernt zu behaupten, vielmehr sind wir der Überzeugung, daß im Einklange mit ihm ein sehr tiefes religiöses Gefühl und eine erhabene religiöse Gemüthsstimmung möglich sei. Behauptet soll nur werden — und diese Behauptung ist in dem Bisherigen wohl hinlänglich begründet — daß der wahre wissenschaftliche Ausdruck der Idee der Religion in dem Pantheismus nicht enthalten sei, indem er das Object der Religion unrichtig angibt. Insofern aber das religiöse Gefühl nicht wesentlich durch den wissenschaftlichen Ausdruck der Idee der Religion bestimmt wird, insofern kann allerdings auch mit dem unrichtigen pantheistischen Ausdrucke des

Objects der Religion ein reines religiöses Gefühl verknüpft sein. Nur ist dann keine Sicherheit vorhanden, daß nicht das religiöse Gefühl verunreinigt werde und sich verirre in Schwärmerei und Mystik. Gegen diese Gefahr das religiöse Gefühl zu schützen, ist die Aufgabe der Wissenschaft an der Religion. Daß aber das religiöse Gefühl so häufig die Farbe des Pantheismus annimmt, liegt in seiner Natur begründet, ohne daß deshalb auch wissenschaftlich eine pantheistische Weltansicht vorhanden sein müßte. In dem religiösen Gefühl oder in der religiösen Ahnung, wie wir sie schon oben bestimmten, ordnen wir in unmittelbaren Urtheilen das Endliche dem Ewigen unter, wir finden in dem Endlichen das Ewige, in der Natur und dem Menschenleben das Göttliche, hier schwindet also der Unterschied zwischen der Welt und Gott, beide erscheinen uns als Eins. So spricht sich das religiöse Gefühl ganz pantheistisch aus, das Endliche und das Ewige, die Welt und Gott schwimmt uns für das Gefühl der Ahnung als Eins zusammen. Von diesem Standpunkte der religiösen Ahnung aus können wir auch im Wesentlichen ganz mit den Reden über die Religion harmoniren, sie entwickeln in ausgezeichneter Großartigkeit und Geistesfülle die religiöse Weltansicht der Ahnung, für welche Endliches und Ewiges Eins ist. Daß also für diesen Standpunkt der religiösen Ahnung auch der Pantheismus genügen könne, wie Schleiermacher behauptet, läßt sich nicht leugnen. Aber besonnene Frömmigkeit ordnet das religiöse Gefühl dem klaren wissenschaftlichen Bewußtsein von dem religiösen Glauben unter. Dieses aber lehrt uns, daß die unmittelbaren Urtheile des Gefühls hier nur ästhetische Bedeutung haben, d. h. daß nicht eine substantielle, sondern nur eine ästhetische Einheit des Endlichen und des Ewigen in ihnen ausgesprochen wird, daß sie also nicht objectiv Eins sind, sondern nur subjectiv für unsere Betrachtung. Wir sagen also eigentlich in der religiösen Ahnung nicht: das Endliche ist das Ewige, die Natur ist Gott u. s. w., sondern nur, das Ewige erscheint uns (für unser Gefühl oder ästhetische Urtheilskraft) in dem Endlichen, Gott erscheint uns in der Natur und dem Menschenleben. Also eine Erscheinung, ein Bild, ein

Symbol Gottes ist die Welt des Endlichen, aber nicht sein Wesen selbst. Hier sehen wir also, wie auch im religiösen Gefühl, wenn wir es in seine wissenschaftliche Bedeutung auflösen, der Pantheismus nicht bestehen kann und darf. Wenn wir uns dem Zuge jenes religiösen Gefühls oder der Ahnung mit ganzer Innigkeit hingeben, so mag wol auch bei dem besonnenen Frommen das Bewußtsein von der nur ästhetischen Bedeutung derselben ganz zurücktreten, es mag Augenblicke geben, wo der fromme Mensch in der Schönheit und Erhabenheit der Natur oder in den großartigen Ereignissen des Menschenlebens unmittelbar göttliche Kraft zu vernehmen oder göttliches Wesen anzuschauen wähnt; aber nur der Schwärmer und der Mystiker wird in diesen Augenblicken der erhöhten Gefühlsstimmung oder der frommen Entzückung zu verharren streben, nur er wird das klar besonnene Bewußtsein von der Erhabenheit des Ewigen und Göttlichen über die Erscheinungswelt und den Unterschied zwischen der Erscheinung, Bild, Symbol des Ewigen und Göttlichen und dem Wesen selbst ganz unterdrücken und gefangen geben wollen an den Sturm der Gefühle. Über der Ahnung steht, wie wir oben sahen, der Glaube, über dem ästhetischen Ausspruche der religiösen Ideen steht der logische oder rein wissenschaftliche derselben. Wissenschaftlich kann der Glaube an das Ewige nur in negativem Verhältnisse gegen das Endliche ausgesprochen werden, als Verneinung der Schranken des Endlichen, aller positive Ausspruch derselben, alle Unterordnung des Endlichen unter das Ewige, alle Beurtheilung der Natur und des Menschenlebens nach dem Göttlichen gilt nur ästhetisch, spricht nur ein Erscheinen, eine Offenbarung des Ewigen in dem Endlichen aus, bezeichnet die Welt nur als Bild, als Symbol Gottes.

Hiermit sind wir denn auch in den Stand gesetzt, eine zweite Frage, die man ebenfalls schon öfter aufgeworfen und verschieden beantwortet hat, richtig zu beurtheilen, ob nämlich Schleiermacher's religiöse Weltansicht in den Reden über die Religion den Charakter des Mysticismus an sich trage. Sie ist nahe verwandt mit der wegen des Pantheismus, da dieser, in seiner Anwendung auf das religiöse Leben, naturge-

mäß Mysticismus wird. Mislich ist es immer, so allgemeine und vieldeutige Dinge wie der Mysticismus auf bestimmte Lehren zu beziehen, und Schleiermacher hat nicht unrecht, wenn er so unbestimmte Beschuldigungen des Mysticismus nicht der Rechtfertigung würdig hält. Allein es bedarf nur der Feststellung einer deutlichen Bestimmung davon, was in dem gegebenen Falle unter Mysticismus zu verstehen sei, um dann bestimmt darüber urtheilen zu können, ob dieser so bestimmte Mysticismus sich in einer gegebenen Lehre finde oder nicht *). Nach beinahe allgemeinem Zugeständnisse aber versteht man unter Mysticismus ein Vorherrschen des Gefühls oder eine Übermacht des Gefühls über den Verstand. Unter dem Gefühl aber kann hier nicht das Gefühl als Grundvermögen oder das Lustgefühl verstanden werden, denn dieses steht in gar keinem Verhältniß des Gegensatzes mit dem Verstande, das Eine schließt das Andere nicht aus. Daher kann man auch als die Grundquelle der Religion in dem menschlichen Geiste das Gefühl als Grundvermögen verstehen und doch eine Auffassung derselben im Bewußtsein allein mit dem Verstande behaupten. Vielmehr ist hier nur von der Art der Auffassung der Religion in das Bewußtsein, nicht von der unmittelbaren Quelle derselben die Rede. Das Gefühl bedeutet hier die unmittelbare Urtheilskraft, und dieses steht dem Verstande als mittelbarer Urtheilskraft entgegen. Vorherrschen des Gefühls heißt also hier, daß die Religion einseitig nur durch die unmittelbare Urtheilskraft in das Bewußtsein gebracht wird, daß das verständige Bewußtsein der mittelbaren Urtheilskraft durch die erstere verdunkelt, geschwächt, unterdrückt wird. Nun gehört aber dem verständigen Bewußtsein in der Religion die Auffassung des Glaubens, der sich rein wissenschaftlich in den Ideen ausspricht, dem Gefühl gehört die Ahnung, die sich nur ästhetisch ausspricht. Es handelt sich also von

---

*) Die genauere Entwickelung des Begriffs des Mysticismus s. in meinem: Mysticismus des Mittelalters ꝛc. (Jena, 1824) in der Einleitung. Vergl. Liebner, Hugo von S. Victor (Leipzig, 1832) S. 222 fg.

einem Verhältnisse der rein wissenschaftlichen Auffassung des Glaubens zu der ästhetischen Auffassung desselben in der Ahnung. Das richtige Verhältniß dafür war aber, wie wir oben sahen, dieses, daß die unmittelbaren Urtheile des Gefühls oder der Ahnung nur ästhetische Bedeutung behalten, d. h. daß sie das Ewige nur in seiner Erscheinung in dem Endlichen als Bild erkennen, und daß sie ihre Aussprüche über das Ewige nur als Bilder oder Symbole desselben betrachten; und die Hauptaufgabe des Verstandes in Bezug auf das Gefühl ist eben, das Bewußtsein von der nur ästhetischen Bedeutung der Gefühlsäußerungen, und von dem Unterschiede der Erscheinung von dem Wesen, des Bildes von der Sache selbst, des Symbols von der Idee immer aufrecht zu erhalten. Gelangt also das Gefühl zu einer Vorherrschaft vor dem Verstande, befreit es sich von der Herrschaft desselben, so wird jenes Bewußtsein von der nur ästhetischen, bildlichen Bedeutung ihrer Ausdrücke verdunkelt werden, der Unterschied zwischen Bild und Sache, Symbol und Idee wird schwinden, und das Gefühl wird das Wesen des Ewigen selbst ergriffen zu haben wähnen. So entwickelt sich hieraus jener Wahn, der als das eigentlichste Merkmal des Mysticismus im engern Sinne betrachtet wird, von einer unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder dem Ewigen überhaupt. Der Verstand wird sich der unübersteiglichen Schranken der sinnlichen Bedingtheit des menschlichen Geistes immer bewußt bleiben, welche ihm nie ein anderes als ein sinnlich vermitteltes Verhältniß zu Gott gestatten: das Gefühl aber, wenn es das verständige Bewußtsein unterdrückt hat, durchbricht diese Schranken und wähnt in der endlichen Erscheinung, in dem Bilde des Ewigen, dieses selbst unmittelbar erfaßt zu haben. So schreibt sich der Mysticismus in theoretischer Hinsicht ein unmittelbares Anschauen des Wesens Gottes zu, in praktischer Hinsicht ein unmittelbares Empfinden und Genießen Gottes, ein Sein in Gott, ein Verschmelzen der ganzen eigenen Persönlichkeit in dem göttlichen Sein.

Schon aus dieser mit Beziehung auf Schleiermacher's religiöse Ansicht gegebenen Entwickelung des Begriffs des Mysticismus leuchtet es ein, daß diese mit dem Mysticismus Vieles

gemein hat, ja, daß die Grundlagen zum Mysticismus in ihr vollständig enthalten sind. Ein mystisches Moment liegt zunächst darin, daß das Wesen der Religion als Anschauung des Unendlichen gefaßt wird. In der religiösen Anschauung Schleiermacher's liegt, wie wir sahen, die unmittelbare Urtheilskraft, oder das Gefühl verborgen. Nun ist zwar keineswegs schon darin allein Mysticismus zu suchen, daß eine Auffassung der Religion durch das Gefühl angenommen wird, sondern erst dann, wenn dieses Gefühl sich unabhängig macht von dem Verstande. Darin aber, daß das Gefühl bei Schleiermacher als Anschauung gefaßt wird, liegt eben die Lossagung desselben von dem Verstande, denn damit wird die Grenze einer nur ästhetischen, bildlichen Bedeutung desselben überschritten und eine unmittelbare Beziehung auf das Göttliche behauptet. Der Fromme schaut, nach Schleiermacher, in dem Endlichen das Unendliche selbst unmittelbar an, nicht bloß als Bild oder Erscheinung. Hier haben wir also deutlich jene mystische Verwechselung des Bildes mit der Sache, des Symbols mit der Idee. Ein gleiches unmittelbares Verhältniß des Menschen zu dem Göttlichen liegt aber auch in dem Verhältnisse des Gefühls Schleiermacher's zu dem Unendlichen. Der Fromme fühlt unmittelbar das Unendliche, er fühlt sich als Eins mit ihm, er verliert seine Persönlichkeit an das Unendliche, löst sich in dem Unendlichen auf. So sahen wir namentlich oben die Idee der Unsterblichkeit in diesem mystischen Sinne bei Schleiermacher dargestellt.

Leicht möchte es scheinen, als ob diese ganze Deduction des subjectiven Idealismus nebst den darauf gebauten Nachweisungen des Pantheismus und des Mysticismus in der Religionsansicht Schleiermacher's gar nicht hierher gehörten, da sie, als nur speculative Ansichten, der Religion, die wir in Übereinstimmung mit Schleiermacher von der Speculation ganz getrennt haben, fremdartig seien, mithin auch die Schleiermacher'sche Ansicht, insofern diese nur als eine religiöse gelten wolle, gar nicht wahrhaft berühren. Schleiermacher selbst betrachtet die Sache, wo er sich über ähnliche Beurtheilungen seiner Lehre rechtfertigend äußert, namentlich in mehreren An-

merkungen zu den spätern Ausgaben seiner Reden über die Religion, aus diesem Gesichtspunkte. Niemals läßt er sich auf eine Rechtfertigung seiner Idee der Religion von der speculativen Seite her ein, sondern er weist nur alle gegen dieselbe von dieser Seite her erhobenen Einwürfe als außerhalb des Gebietes der Religion liegend und ihn gar nichts angehend von sich, und wo ihm speculative Unrichtigkeiten in der Bestimmung des Objects der Religion nachgewiesen werden, da läßt er diese ganz auf sich beruhen und beschränkt sich nur auf die Erklärung, daß hier nicht der Ort sei, die speculative Wahrheit seiner Ausdrücke zu vertreten, sondern daß es ihm nur darum zu thun gewesen sei, zu zeigen, wie das religiöse Gefühl auch unter den verschiedenartigsten speculativen Ansichten noch möglich sei. In diesem Sinne sahen wir ihn oben sich über den Vorwurf des Pantheismus äußern und ebenso anderwärts in andern Beziehungen. Dieser Ansicht Schleiermacher's nun, daß auch in sehr verschiedenen speculativen Ausdrucksweisen des religiösen Glaubens doch dasselbe echte, reine religiöse Gefühl leben könne, daß die Vollkommenheit der Frömmigkeit nicht an die Wahrheit des speculativen Ausdrucks des Glaubens nothwendig gebunden sei, stimmen auch wir vollkommen bei, da sie aus der übereinstimmend mit Schleiermacher angenommenen Grundansicht von der Religion, daß sie ursprünglich und wesentlich nicht ein Wissen, sondern ein Gefühl sei, consequent hervorgeht. Daher geben wir nicht allein gern zu, daß auch in dem Pantheismus und Mysticismus ein reines und echtes religiöses Gefühl leben könne, sondern wir leugnen diese Möglichkeit auch nicht in Hinsicht des Aberglaubens, ja selbst des Unglaubens; wir beschränken die wahre Frömmigkeit nicht allein auf die Form des Monotheismus, sondern wir behaupten, daß auch in den Formen des Polytheismus, ja selbst in den roheren Formen des Fetischismus und des Naturdienstes noch wahrhaft fromme Gefühlsregungen vorkommen können. Aber darum dürfen wir doch nicht allen nothwendigen Zusammenhang zwischen der subjectiven und objectiven Bestimmung der Religion oder zwischen der praktischen Gefühlsthätigkeit der Frömmigkeit und der wissen-

schaftlichen Auffassung des Gegenstandes des religiösen Gefühls völlig auflösen, wir dürfen es auch für die Natur des religiösen Gefühls nicht für gleichgültig halten, ob wir die Gegenstände desselben speculativ wahr oder unwahr in das wissenschaftliche Bewußtsein gefaßt haben. Vielmehr werden wir durch den engen Zusammenhang oder vielmehr die nothwendige Zusammenstimmung zwischen theoretischer und praktischer Geistesthätigkeit zu der Annahme genöthigt, daß einem jeden irgendwie bestimmten Gefühlszustand nothwendig ein bestimmter Gegenstand des Wissens entspreche, sodaß die Zergliederung des Inhaltes eines Gefühls oder die Aufnahme desselben in das wissenschaftliche Bewußtsein uns immer auf die Bestimmung ihres Gegenstandes führen muß. Sowie daher jedes sinnliche Gefühl nothwendig einen sinnlichen Gegenstand, worauf es sich bezieht, und jedes geistige Gefühl einen geistigen Gegenstand voraussetzt, der auch mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein des Gefühls theoretisch bestimmt werden muß: so muß dem religiösen Gefühl auch nothwendig ein Gegenstand entsprechen, und das wissenschaftliche Bewußtsein von der Natur des religiösen Gefühls muß die wissenschaftliche Bestimmung dieses Gegenstandes mit in sich schließen. Keineswegs behaupten wir damit, daß das Gefühl erst durch das Wissen von dem Gegenstande erzeugt oder bestimmt werde, sondern jedes, das Wissen wie das Fühlen, hat seinen selbständigen Ursprung in dem menschlichen Geiste, aber beides steht doch in einem nothwendigen Zusammenhange, sodaß, wenn der Gegenstand ein anderer wäre, auch das Gefühl ein anderes sein müßte, und mit der Einen Bestimmung des Gefühls auch nur Ein Gegenstand vereinbar ist. Wenn wir daher auch so eben zugegeben haben, daß auch bei verschiedenen speculativen Bestimmungen des Gegenstandes der Religion doch ein und dasselbe reine religiöse Gefühl bestehen könne, so kann dies nur den Sinn haben, daß die Ausbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins von der Religion hinter der des religiösen Gefühls zurückbleiben könne, sodaß also der Fromme allerdings insofern, als er sich des wahren Gehaltes seiner religiösen Gefühle selbst noch nicht bewußt geworden ist, auch an irrigen Auffassungen der religiösen

Gegenstände festhalten kann, mit der gleichmäßigen Entwickelung des Bewußtseins aber der Zwiespalt zwischen dem Gefühl und seinem Gegenstande sich nothwendig ausgleichen müßte. So können wir also wohl sagen, daß auch der Pantheist oder der Polytheist wahrhaft fromm sein könne, nämlich so, daß er selbst es sich nicht bewußt geworden ist, daß er sein Gefühl eigentlich auf einen von der Welt unabhängigen persönlichen Gott und auf den Einen Gott beziehe, während er theoretisch ganz andern Vorstellungen von Gott folgt. Dagegen aber läßt sich auf der andern Seite auch gewiß nicht leugnen, daß doch auch jene unvollkommenen und irrigen theoretischen Ansichten von der Religion auf das religiöse Gefühl zurückwirken und auch dieses verunreinigen und irre führen. Daß da, wo die Gegenstände der Religion auf sinnliche Weise gedacht werden, wie in den niedern Religionsformen des Fetischismus und des Naturdienstes, auch die religiösen Gefühle unwillkürlich sinnliche Elemente in sich aufnehmen, wer wollte dies bestreiten? und ebenso, wo die Gegenstände der Religion vorzugsweise moralisch bestimmt werden, da wird sich auch dem religiösen Gefühle eine Richtung auf das moralische Handeln leicht mittheilen. Daher wird gewiß auch die Theorie des Pantheismus nicht ohne rückwirkenden Einfluß sein auf das auf ihn bezogene religiöse Gefühl, wie er denn auch in der Geschichte immer statt jener echt religiösen Erhebung des selbständigen Geistes über das Endliche zu dem Ewigen eine mehr passive Hingebung an das Allgemeine begünstigt hat. So fodert uns also auch das Interesse an der bloß subjectiven Frömmigkeit selbst zu möglichst scharfer speculativer Bestimmung des Objects der Religion auf.

Unmöglich kann auch Schleiermacher selbst ernstlich die Ansicht in ihrem ganzen Umfange vertheidigen wollen, obgleich einige seiner Äußerungen diesen Sinn zu haben scheinen, daß die objective Bestimmung der Religion für das Wesen der Religion selbst ganz gleichgültig sei, und von religiöser Wahrheit also auf dem Gebiete der Religion gar nicht die Rede sein dürfe. Denn wäre dies seine Ansicht, so wäre ja schon der Begriff des Unendlichen, den er als Gegenstand der Religion

aufstellt, überflüssig und eine Überschreitung seiner Grenzen. Der wahre Sinn seiner Meinung kann nur der sein, daß er darum den Begriff von dem Gegenstande der Religion so unbestimmt und allgemein halten will, um die Grenzen so weit als möglich zu setzen, innerhalb welcher noch reines religiöses Gefühl möglich ist. Allein von dem Standpunkte dieser bloßen Möglichkeit aus werden sich überhaupt keine bestimmten Grenzen für die Gegenstände der Religion bestimmen lassen, und von ihm aus würde also schon das hier abgesteckte Gebiet des Unendlichen zu eng sein, da ja, wie wir gesehen haben, das Gefühl zwar immer bedingt ist durch einen bestimmten Gegenstand, aber nicht nothwendig abhängt von einem bestimmten Bewußtsein von einem Gegenstande, sodaß wir uns also religiöses Gefühl denken können selbst ohne irgend ein bestimmtes Bewußtsein von einem Gegenstande. In diesem Sinne also würde man ebenso gut auch behaupten können, daß religiöses Gefühl auch noch möglich sei ohne das Bewußtsein des Unendlichen, wie in dem Fetischismus z. B. gewiß kein Bewußtsein von dem Unendlichen vorhanden ist, sondern das Bewußtsein nur an einzelnen sinnlichen Gegenständen festhängt, die es nur unbewußt im Gefühl auf das Unendliche oder Ewige bezieht. Allein die wahre wissenschaftliche Bestimmung des Wesens der Religion darf überhaupt nicht bei dieser bloßen Möglichkeit des religiösen Gefühls stehen bleiben, sondern sie muß den Punkt aufweisen, worin das religiöse Gefühl mit dem Wissen von seinem Gegenstande mit Nothwendigkeit zusammentrifft, d. h. sie muß in möglichst scharfer speculativer Bestimmung den Gegenstand bezeichnen, auf den sich jedes echt religiöse Gefühl nothwendig beziehen muß. Auf keine Weise also läßt sich jene Gleichgültigkeit gegen religiöse Wahrheit oder jene skeptische Zurückweisung aller genaueren speculativen Bestimmung des Gegenstandes der Religion, die wir als einen wesentlichen Charakter in den Schleiermacher'schen Darstellungen über die Religion, sowohl hier in den Reden als auch in der Glaubenslehre, finden, rechtfertigen.

Daß wir aber mit dieser speculativen Bestimmung des Gegenstandes der Religion von dem oben anerkannten Grund-

satz, daß die Religion ursprünglich Gefühl sei, nicht abgewichen sind, wird daraus einleuchten, daß wir allerdings zugeben, in dem speculativen Glauben an ein vollendetes Sein sei noch nicht die Idee der Religion selbst ausgesprochen, sondern diese könne nur in dem aus dem religiösen Gefühl entwickelten praktischen Glauben an ein absolutes Gut ausgedrückt werden; aber wir müssen zugleich hinzusetzen, daß die Realität des praktischen Glaubens wesentlich bedingt sei durch den speculativen Glauben, weil das absolute Gut keine Realität haben würde ohne ein absolutes Sein, sodaß also die Nothwendigkeit einer speculativen Bestimmung des Gegenstandes der Religion immer noch stehen bleibt. Obgleich nun aber der praktische Glaube gar nichts Anderes ist als eben der wissenschaftliche Ausdruck des religiösen Gefühls, obgleich also dieser, da er von dem Sein gar nichts aussagt, sondern nur den Inhalt des Gefühls selbst in bestimmtem Begriffe ausdrückt, ganz in der von Schleiermacher festgesetzten Sphäre der Religion in ihrer Unabhängigkeit von der Speculation und Moral liegt: so vermissen wir doch die klare Entwickelung desselben bei Schleiermacher ebenso sehr als die des speculativen Glaubens, wir können also auch in Hinsicht dieses eigentlichen Kernes und Mittelpunktes des religiösen Lebens der Schleiermacher'schen Darstellung der Idee der Religion eine wissenschaftliche Erschöpfung nicht zugestehen.

Der Grund dieses Mangels liegt hier unstreitig in der oben nachgewiesenen unvollkommenen Ansicht von dem Gefühle, die eine solche bestimmte Beziehung auf praktische Zweckbegriffe nicht zuläßt. Gehen wir nämlich auf unseren höchsten Grundsatz zurück, daß das Gefühl und nicht das Erkennen oder Wissen das Wesen der Religion ausmache, und fragen wir uns nun, was das eigentlich bedeute, wenn wir annehmen, das Gefühl solle in der Religion auf das absolute oder vollendete Sein bezogen werden: so müssen wir uns darüber sogleich klar werden, daß dies etwas ganz Anderes sein müsse als die bloße theoretische Überzeugung von dem absoluten Sein, sondern daß eben aus dem Gefühl noch eine ganz andere Beziehung des Geistes auf das absolute Sein hinzukommen müsse.

Wir haben das absolute Sein in dem speculativen Glauben nur als Sache der Erkenntniß betrachtet, nicht als Sache des Herzens oder Gefühls. Wol sind wir nun überzeugt: das Ewige, das Freie, das Göttliche existirt, aber es steht uns noch gleichgültig gegenüber, es steht in keinem Verhältnisse zu unserm Herzen oder Gefühle. In diesem Sinne also hat Schleiermacher vollkommen Recht, wenn er alle nur speculativen Bestimmungen über das absolute Sein als der Religion an sich fremdartige abweist, denn sie sind allerdings als solche noch keineswegs religiöse Bestimmungen, sondern sie werden es erst, wenn sie durch das Gefühl praktisch umgedeutet werden. Fassen wir nun aber das Gefühl mit Schleiermacher als eine bloße Erregbarkeit oder als Zustand des Erregtseins, so können wir uns keine andere Beziehung des Gefühls auf das absolute Sein denken als die einer Abhängigkeit von jenem; wie denn dieser Begriff der Abhängigkeit auch in der Glaubenslehre als der wesentliche für die Religion hervorgetreten ist. Daß darin kein vollständiges religiöses Verhältniß enthalten sei, sondern nur ein einseitiges Moment desselben, werden wir später noch zeigen. Wir müssen hier nur bemerken, daß die Religion durchaus ein praktisches Verhältniß des Menschen zu dem absoluten Sein enthalten müsse, nicht ein theoretisches der bloßen Abhängigkeit des Seins. Und dies praktische Verhältniß finden wir, wenn wir das Gefühl in der oben behaupteten Bedeutung als Grundvermögen der Lust und Unlust oder der Werthbestimmung auffassen. Das religiöse Gefühl drückt also ein Verhältniß der Lust zu dem absoluten Sein, mithin eine Werthbestimmung des absoluten Seins aus. Wir legen dem absoluten Sein im religiösen Gefühl einen absoluten Werth bei, wir erkennen in ihm zugleich das absolute Gut, wir betrachten die Welt ihrem Sein an sich nach als absolut zweckmäßig und fühlen uns dadurch in Liebe, Achtung und Verehrung zu dem göttlichen Wesen hingezogen und finden in diesem die höchste Befriedigung unseres reinen Lustgefühls an dem Guten, d. h. den Frieden der Seele oder die Seligkeit, nach welcher alles religiöse Leben hingerichtet ist.

Keineswegs soll damit behauptet werden, daß Schleier-

macher diesen tieferen Sinn des religiösen Gefühls als praktische Beziehung des Menschen zu dem Göttlichen, als Verhältniß der Liebe und Verehrung, gar nicht anerkannt habe, daß er wirklich nur ein natürliches Verhältniß der Bedingtheit des Seins des Menschen durch das Unendliche als das wahrhaft religiöse habe darstellen wollen. Der Geist der Schleiermacher'schen Darstellung athmet in ganzer Fülle jene Liebe und freudige Hingebung des Menschen an die göttliche Weltordnung, und unter den zahllosen Stellen, in welchen sich dieser Sinn ausdrückt, will ich hier nur an die Eine erinnern, wo er sagt (S. 80): „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe." Nur das sollte hier behauptet werden, daß diese Ansicht von der Religion als einem Verhältniß der Liebe zu Gott nicht aus der Theorie Schleiermacher's abgeleitet werden könne, daß der von Schleiermacher aufgestellte Begriff von dem Gefühle als einer bloßen Erregbarkeit oder einem Zustande des Erregtseins diese praktische Thätigkeit des Lustfühlens oder der Liebe gar nicht enthalte, mithin in seiner Beziehung auf das Unendliche oder Göttliche auch nur ein natürliches Verhältniß der Bedingtheit des Seins zulasse.

Um aber diese reine Lust und Liebe des Ewigen und Göttlichen, in welcher alles religiöse Gefühl beruht, klar in das wissenschaftliche Bewußtsein zu erheben, ist eine ähnliche kritisch-psychologische Deduction nöthig wie die der reinen idealen Überzeugung von dem absoluten Sein. In dem Herzen als Grundlage der praktischen Vernunft muß ebenso wie in der theoretischen Vernunft der rein vernünftige oder ideale Gehalt von dem sinnlich bedingten ausgeschieden werden, um in ihm die ideale Lust oder Liebe des absoluten Gutes aufzuweisen, wie dort die ideale Überzeugung von dem absoluten Sein. Diese Anerkennung eines absoluten Gutes ist es, die wir den praktischen Glauben nennen und dem speculativen Glauben als der Anerkennung eines absoluten Seins entgegenstellen. Daß die Deduction dieses praktischen Glaubens ganz demselben Gange folgen muß wie die des speculativen Glaubens, ergibt sich aus der ganz gleichartigen Organisation der praktischen

Vernunft mit der theoretischen. Auch sie ist in ihrer Thätigkeit des Lustfühlens und Werthgebens zunächst gebunden an sinnliche Anregung, auch sie wird sich also in dieser Hinsicht nur in sinnlich bedingten, endlichen Werth- und Zweckbestimmungen äußern. Aber auch hier lebt in dem Innern der Vernunft als Selbstthätigkeit eine ursprüngliche Form, ein reines Gesetz des Werthes, das sich unbedingt, kraft des Selbstvertrauens der Vernunft oder der Selbständigkeit des Geistes, geltend macht. Auch hier also kommt es nur darauf an, diese reine Form der praktischen Vernunft, d. h. das reine absolute Werthgesetz in seiner Unabhängigkeit von allen sinnlich bedingten Werthbestimmungen, in das Bewußtsein hervorzuheben und aufzuweisen als reinen praktischen Glauben. So hat also die Deduction des praktischen Glaubens zunächst die Unzulänglichkeit oder Unvollendbarkeit aller sinnlich-bedingten Werthgesetze nachzuweisen. Das sinnliche Lustgefühl an dem Angenehmen oder sinnlichen Wohlbefinden spricht sich aus in dem Ideal der sinnlichen Glückseligkeit. Da nämlich jeder einzelne sinnliche Genuß auch nur ein einzelnes Bedürfniß des sinnlichen Lustgefühls befriedigen kann, so kann eine vollständige Befriedigung dieses Gefühls nur in der Vereinigung aller möglichen Genüsse gefunden werden, und diese Vereinigung ist die Glückseligkeit. Allein dieser Begriff der Vereinigung aller sinnlichen Genüsse löst sich selbst auf und ist daher eben so unvollendbar als der der sinnlich bedingten Erkenntniß des Wissens. Denn da sinnlicher Genuß nur stattfinden kann unter der Bedingung eines vorausgegangenen Bedürfnisses, Bedürfniß aber Schmerz ist, so ist kein Genuß möglich ohne vorausgegangenen Schmerz, der Schmerz müßte also in den Begriff der Glückseligkeit selbst mit aufgenommen werden, was ein widersprechendes Merkmal wäre: der Begriff der Glückseligkeit löst sich also selbst auf. Ferner, jeder sinnliche Genuß ist ein beschränkter Genuß, der eine schließt die andern aus, also lassen sich nicht alle möglichen Genüsse in Einem Zustand der Glückseligkeit vereinigen. So zeigt sich also, daß das Werthgesetz der sinnlichen Lust nur der sinnlichen Bedingtheit des menschlichen Geistes, nur der Abhängigkeit desselben von sinnlicher Anregung gehört, daß sich

also in ihm gar kein Werthgesetz des Geistes selbst, seiner Selbständigkeit nach, ausspricht, und es erscheint uns vielmehr als wahre Aufgabe des selbständigen Geistes, sich über diese sinnliche Abhängigkeit zu erheben zur Unabhängigkeit von dem Bedürfniß sinnlichen Genusses und sinnlicher Glückseligkeit. Erhebt sich nun aber auch das Lustgefühl über jenes Wohlgefallen an dem bloß passiven Zustande der sinnlichen Anregung zu einem höhern Werthgesetze in dem Wohlgefallen an dem geistigen Leben, indem es in reiner Liebe allen Erscheinungen, worin der Geist als thätiges Wesen sich offenbart, wie in der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht u. s. w., einen Werth in sich beilegt: so kann doch auch dieses Werthgesetz noch keine absolute Gültigkeit haben, da es kein Gesetz eines absolut Guten ausspricht. Bedingt nämlich ist dieses Werthgesetz immer noch darin, daß der Geist nicht an sich, seiner Idee nach, sondern nur seiner Erscheinung, seiner Äußerung nach Gegenstand des Wohlgefallens ist. Der Geist aber in seiner Erscheinung ist immer noch empirisch bedingt, er tritt nie in seiner vollen Selbständigkeit und Wesenheit in die Erscheinung hervor, sondern immer nur auf endlich beschränkte Weise, als das Resultat des Zusammenwirkens der äußern Verhältnisse der Anregung mit der von Innen reagirenden selbständigen Kraft, mithin kann ihm auch nur ein bedingter Werth zugeschrieben werden, d. h. nur so weit, als sich darin wirklich Selbständigkeit des Geistes ausdrückt. Deswegen läßt sich auch diese Werthbeurtheilung nicht zu einer Vollendung zusammenfassen. Das höchste Ideal dieses Werthgesetzes ist geistige Vollkommenheit, d. h. vollendete Erscheinung aller Thätigkeiten des Geistes, harmonische Entwickelung aller Kräfte und Anlagen des Geistes. Aber der Begriff der Vollkommenheit ist nur ein relativer Begriff. Vollkommenheit ist nur etwas in Beziehung auf einen Zweck, sie drückt nur das Verhältniß eines Gegenstandes zu ihrem Zwecke aus. Aber der Begriff des Zweckes selbst ist nicht mit gegeben in dem Begriffe der Vollkommenheit, sondern diesen setzt sie anderwärtsher schon voraus. Der Zweck des Menschengeistes kann nicht in seiner Erscheinungsweise gefunden werden, sondern er muß, unabhängig von allen Erscheinungen,

ursprünglich in dem Geiste liegen. Nur der Geist an sich, seiner Idee nach, ist sein wahrer höchster Zweck. So weist uns also dieses bedingte Werthgesetz selbst auf ein höheres hin, durch welches es bedingt wird. Indem wir nun also in dem Gefühl von allem Bedingten abstrahiren und nur das rein vernünftige Werthgesetz für sich auffassen, bleibt uns nur das Werthgesetz des absolut Guten übrig, das sich in der Idee der Würde des vernünftigen Daseins ausspricht. Die praktische Vernunft legt darin dem Dasein der Vernunft selbst einen absoluten Werth bei und spricht dieses, vermöge des Selbstvertrauens, als allgemeines Werth- oder Zweckgesetz der Welt aus. Sie behauptet schlechthin, daß nur die Vernunft selbst das absolute Gut sei, daß nur sie absolute Würde habe, daß also auch in der Welt Alles diesem höchsten Werthgesetze gemäß beurtheilt werden müsse. In diesem Ausspruche der reinen praktischen Vernunft haben wir den praktischen Glauben neben dem speculativen Glauben, d. h. die Anerkennung eines absoluten Gutes neben der Anerkennung eines absoluten Seins. Diese beiden reinen Ansprüche der Vernunft können aber unmöglich getrennt nebeneinanderstehen, denn die Vernunft selbst ist ja nur Eine, speculative und praktische Vernunft sind nur zwei ursprünglich verschiedene Äußerungen derselben, die doch immer zusammenstimmen müssen. Jedes Werthurtheil bezieht sich auf ein Dasein, ohne dieses würde es gehaltlos bleiben. So muß jedes sinnliche Lustgefühl auf einen sinnlichen Gegenstand, einen sinnlichen Zustand des Körpers, und so muß auch das reine Wohlgefallen an dem absolut Guten auf ein absolutes Sein bezogen werden. In dem absoluten Sein ist der Gegenstand gegeben, dem die absolute Achtung gilt, oder welcher das absolute Gute ist. Und so treffen wir auf den eigentlichen Grundgedanken der Religion: Glaube an die Realität des absoluten Gutes oder Überzeugung, daß die Welt, ihrem Sein an sich nach, auch durchaus zweckmäßig ist, oder die Idee von der sogenannten besten Welt, der Optimismus (der jedoch nur ideal zu verstehen ist). Dies ist der begriffsmäßige Ausdruck für das Gefühl, das in aller Religion lebt. Nur in diesem Gedanken kann der Mensch die volle

Befriedigung finden, die ihm die Religion geben soll. Er erkennt unmittelbar im Glauben an, daß Alles nothwendig gut und zweckmäßig sei, daß Alles nach höchsten vernünftigen Zwecken in der Welt geordnet sei, daß ein heiliger Gott, die ewige Liebe, die Welt geschaffen habe und beherrsche, der er sich mit vollem Vertrauen hingeben kann. Wie auch das irdische Geschick des Menschen sich gestalten möge, wenn auch sein Glück und Wohlb finden zerstört werden, wenn auch seine Bestrebungen für geistige Vollkommenheit mislingen: nicht die Welt der Sinnlichkeit und der Erscheinung gilt ihm als wahres Wesen der Dinge, sondern im Glauben erhebt er sich zur Anerkennung eines ewigen Seins, und in diesem findet er die Realität des absolut Guten, die sein Herz aussöhnt mit der Welt.

Hier zeigt sich uns von Neuem die Nothwendigkeit, den Gegenstand des religiösen Gefühls auch in speculativer Hinsicht in seiner ganzen Schärfe zu bestimmen, weil nur das Zusammentreffen des speculativen mit dem praktischen Glauben den vollen Grundgedanken gibt, der allem religiösen Gefühle zu Grunde liegt. Würde das religiöse Gefühl nicht gerade auf diesen Gegenstand des speculativen Glaubens, d. i. das absolute Sein, bezogen, so könnte sich die Idee des absoluten Gutes nur als leeres Gesetz aussprechen, es hätte dann keine Realität. Damit aber würde gerade das wesentliche Moment des Religiösen wegfallen, nämlich die volle Befriedigung des Herzens oder Gefühls seiner rein vernünftigen Thätigkeit nach. Darin finden wir eben den wahren Unterscheidungspunkt zwischen Religionslehre und Moral. Beide beruhen auf der gleichen praktischen Grundidee des absoluten Gutes. Aber die Moral bezieht diese Idee auf das menschliche Leben in der Erscheinung, sie kann also hier für dieselbe keine volle Realität finden, mithin kann sie sie nur als leeres Gesetz, als ein Sollen, als eine Aufgabe für den menschlichen Willen aussprechen. In der Religion hingegen beziehen wir das absolute Gut auf das absolute Sein, in diesem findet es seine volle Realität, mithin bleibt dem Gefühle des Menschen hier keine leere Stelle, sondern es findet seine Erfüllung, seine Beruhigung und Be-

friedigung ganz in sich selbst. So werden wir also auch durch alle diese speculativen Erörterungen doch zuletzt wieder auf den Grundsatz zurückgeführt, von dem wir ausgegangen sind, daß die Religion ursprünglich ganz in dem Gefühle lebt, und wir haben uns jener speculativen Bestimmungen nur bedient, um uns des Wesens dieses Gefühls in seiner ganzen Tiefe vollkommen bewußt zu werden.

b) Idee der Religion nach der Glaubenslehre.

Vergleichen wir die in den Reden über die Religion aufgestellte Idee der Religion mit den Sätzen, durch welche Schleiermacher in der Einleitung zu seinem christlichen Glauben sich über das Wesen der Religion ausspricht: so wird es zwar nicht schwer, in beiden dieselbe Grundansicht wiederzufinden, jedoch unterscheiden sie sich auch voneinander nicht allein durch einen wesentlich verschiedenen Sprachgebrauch, sondern auch durch einige die Sache selbst betreffende nicht unbedeutende Modificationen. Im Allgemeinen zeichnet sich die Darstellung in der Glaubenslehre durch eine viel größere Schärfe in der wissenschaftlichen Form aus, die oft in eine fast ängstliche dialektische Spitzigkeit übergeht. Wir treffen zunächst auch in der Glaubenslehre den Grundgedanken dieser ganzen Religionsansicht von Schleiermacher wieder an, daß die Religion ursprünglich und wesentlich Gefühl sei; dagegen ist der andere Theil der Bestimmung der Religion in den Reden, die Anschauung, hier weggelassen. Können wir uns also in dieser Hinsicht in besserer Übereinstimmung mit Schleiermacher finden als dort, so wird doch diese Übereinstimmung dadurch wieder gestört, daß erstlich das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein bezeichnet wird, und daß zweitens noch ein neues bestimmteres Merkmal der Religion hinzugesetzt wird, daß sie nämlich Gefühl der Abhängigkeit sei, wogegen wir uns entschieden erklären müssen.

Was nun zuerst die Bestimmung der Religion als Gefühl betrifft, so müssen wir in Ansehung ihrer das oben über die Reden über die Religion ausgesprochene Urtheil auch hier in

der Glaubenslehre wiederholen, daß uns nämlich die negative Seite der Schleiermacher'schen Deduction, wodurch er die Religion als Gefühl von dem Wissen und dem Thun oder Handeln absondert, in hohem Grade befriedigt hat, ja in noch höherem Grade befriedigt hat als dort, da sie mit noch mehr dialektischer Schärfe die Grenzen der Religion nach diesen beiden Seiten feststellt; daß dagegen die positive Seite derselben, mithin die psychologische Bestimmung des Gefühls, ebenso wenig unsere Beistimmung finden kann als dort. Schleiermacher ist nämlich im Wesentlichen darin seiner frühern Ansicht von dem Gefühl treu geblieben, daß er darunter nur eine Empfänglichkeit verstanden wissen will, aber die größere wissenschaftliche Schärfe, mit der hier diese Ansicht entwickelt ist, läßt uns um so genauer den Grund der Differenz unserer Ansicht von der seinigen aufweisen.

Über die Bezeichnung des Gefühls durch Selbstbewußtsein erklärt sich Schleiermacher dahin (S. 8), er habe damit nicht beide Ausdrücke als schlechthin gleichbedeutend gebrauchen wollen, sondern er habe nur dem im gemeinen Leben gebräuchlichen Begriffe von dem Gefühl, wonach es auch bewußtlose Zustände mit in sich begreifen möge, wissenschaftlich durch den Ausdruck des Selbstbewußtseins eine genauere Bestimmung geben wollen. Dieses Selbstbewußtsein des Gefühls aber bestimmt er dann noch näher durch das Merkmal „unmittelbar", um es von dem „gegenständlichen" Selbstbewußtsein zu unterscheiden, das nicht Gefühl, sondern Vorstellung sei und als solche erst durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt sei. Dieses mittelbare Selbstbewußtsein begleitet nur die Zustände unseres Denkens oder Wollens, das unmittelbare dagegen ist keineswegs immer nur begleitend, vielmehr tritt häufig alles Denken und Wollen hinter das irgendwie bestimmte Selbstbewußtsein zurück, oder dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins dauert während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fort. — Dieser Bestimmung des Gefühls als Selbstbewußtsein nun können wir nach unserer Ansicht von dem Gefühl durchaus nicht beistimmen, ja wir fürchten, daß sich unter ihr eine ursprüngliche Eigenthüm-

lichkeit des Gefühls im Unterschiede von dem Wissen gar nicht festhalten läßt. Unter dem Selbstbewußtsein können wir gar nichts Anderes verstehen als ein Wissen von uns selbst. Bewußtsein ist der Zustand, die Thätigkeit des Wissens, das Sein des Wissens. Wie sollte nun also das Gefühl doch von dem Gebiete des Wissens oder Erkennens frei gehalten werden, wie es doch geschehen muß, wenn ihm seine Eigenthümlichkeit bewahrt werden soll, und wie es auch Schleiermacher so entschieden will, wenn es als Selbstbewußtsein bestimmt wird? Mit Recht hat daher schon Bretschneider *) gegen diese Bestimmung des Gefühls als Selbstbewußtsein den Einwand gemacht, daß es auch bewußtlose Gefühle gebe, und daß das Gefühl ein Zustand sei, der zwar auch selbst Gegenstand des Selbstbewußtseins sein könne, keineswegs aber selbst Bewußtsein sei. Und schwerlich wird sich dieser Einwand nur durch die Bemerkung abwenden lassen, die ihr Schleiermacher **) entgegenstellt, daß eben Bretschneider den Ausdruck Gefühl in einem andern Sinne gebrauche als er, denn es läßt sich mit dem Gefühl, wenn es Selbstbewußtsein ist, überhaupt kein Sinn von einem ursprünglich Besondern verbinden, sondern es ist eben nichts als eine besondere Art des Wissens.

Diese Vermischung des Gefühls mit dem Wissen läßt sich auch nicht vermeiden durch den Zusatz der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins und die Entgegensetzung desselben gegen das gegenständliche Selbstbewußtsein. Denn es wird erstlich schwer sein, sich von einem andern Selbstbewußtsein als einem gegenständlichen (objectiven) einen Begriff zu machen, da jedes Bewußtsein sich doch immer auf ein Etwas, einen Gegenstand beziehen muß, von dem wir ein Bewußtsein haben, mithin auch das Selbstbewußtsein auf einen einzelnen Zustand des Ich oder auf das ganze Ich, was dann sein Gegenstand wäre. Ein Bewußtsein ohne Gegenstand wäre ein Bewußtsein von Nichts, also gar kein Bewußtsein.

---

*) Über die Grundansichten der theologischen Systeme Schleiermacher's ꝛc. in seinem Handb. d. Dogm., 3. Aufl. Th. 1. S. 16.

**) Erstes Sendschreiben an Lücke, a. a. O. S. 262.

So auch läßt sich ein Selbstbewußtsein nicht wohl denken, das nicht Vorstellung wäre, was Schleiermacher von seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein verlangt, da wir das uns doch vorstellen müssen, dessen wir uns bewußt sind. Zweitens aber können wir einen Gegensatz nicht finden zwischen unmittelbarem und gegenständlichem Selbstbewußtsein, können also auch nicht einsehen, wie in dieser Unmittelbarkeit die Eigenthümlichkeit des Gefühls im Unterschiede von dem Wissen liegen solle. Denn ob wir uns eines Gegenstandes mittelbar oder unmittelbar bewußt sind, dies kann gar keinen Einfluß darauf haben, ob sich unser Bewußtsein auf einen Gegenstand bezieht oder nicht, vielmehr muß doch auch jedes unmittelbare Bewußtsein sich auf einen Gegenstand beziehen. Den Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Selbstbewußtsein aber können wir nur nach derselben Regel fassen, wie den Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniß überhaupt, und dieser wird dadurch bestimmt, daß die Erkenntniß entweder unmittelbar durch die Gegenstände oder die Anlage des Erkennens bestimmt wird, oder erst mittelbar durch Denken zu Stande kommt. Demgemäß können wir als unmittelbares Selbstbewußtsein nichts Anderes anerkennen als theils die unmittelbaren innern Wahrnehmungen des innern Sinnes, theils die ursprüngliche reine Form des Selbstbewußtseins in dem Bewußtsein von dem bloß bestimmungslosen Ich, das sogenannte reine Selbstbewußtsein. Alles was zwischen diesen beiden Endpunkten des sinnlichen Anfangs und der reinen ursprünglichen Form des Selbstbewußtseins in der Mitte liegt, das gehört zum mittelbaren Selbstbewußtsein, denn das muß durch Vermittelung der verständigen Reflexion über den sinnlichen Gehalt und die selbstthätige Form zu Stande gekommen sein.

Daß nun aber in diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein keine Spur zu finden ist von dem, was dem Gefühl eigenthümlich ist, dies ist ebenso klar, als daß Schleiermacher selbst dieses nicht gemeint haben kann. Vielmehr deuten seine Erklärungen auf eine ganz andere Geistesbeschaffenheit hin, in der aber der Begriff des Selbstbewußtseins ganz verloren zu gehen scheint. Wenn er nämlich von seinem unmittelbaren Selbstbe-

wußtsein bemerkt, daß dasselbe nicht gedacht werden dürfe als die andern Zustände der Seele (des Denkens und Wollens) begleitend, sondern als von jenen ganz unabhängig für sich bestehend, so wird es damit als ein eigenthümlicher Zustand für sich aufgefaßt und nicht als das Bewußtsein von einem andern, der ja doch immer nur diesen begleitend vorkommen könnte. Und wenn dann ferner Freude und Leid ausdrücklich als „eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinne" genannt werden (S. 9), so sehen wir hier ganz den Begriff des Bewußtseins schwinden, und das Gefühl auf unsere Ansicht davon zurückkommen, wonach es das Vermögen der Lust und Unlust ist. Denn Freude und Leid als solche können doch nicht als Äußerungen des Selbstbewußtseins betrachtet werden, sie stehen überhaupt in gar keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Bewußtsein, sondern können auch eben so gut ganz ohne alles Bewußtsein vorkommen. Wol können sie Gegenstände des Selbstbewußtseins werden, ja sie mögen auch, ohne daß sie in das Selbstbewußtsein aufgenommen worden sind, gar nicht in uns beobachtet werden können, aber existiren können sie sehr wohl ohne Selbstbewußtsein, und sie selbst sind nicht Selbstbewußtsein, sondern eben Zustände von Freude und Leid. Hierin also möchte wol am schärfsten der Punkt zu finden sein, worin sich, von dieser Seite her, die Schleiermacher'sche Ansicht von dem Gefühle von der meinigen unterscheidet. Das Gefühl besteht nach meiner Ansicht in ganz eigenthümlichen Zuständen, oder wenn man will, Thätigkeiten der Seele; nach Schleiermacher ist es nur das Bewußtsein von diesen Zuständen, nicht die Zustände selbst. Nur durch die Eigenthümlichkeit der Zustände selbst aber scheint mir das Gefühl als ursprüngliche Geistesthätigkeit bestimmt werden zu können, der Begriff des Bewußtseins hingegen läßt es unvermeidlich in das Gebiet des Wissens übergehen.

Nun bleibt aber nach dieser Bestimmung Schleiermacher's noch die nähere Erklärung der Zustände selbst übrig, in deren Bewußtsein das Gefühl bestehen soll, und da wir diese Zustände selbst für das Wesen des Gefühls erklärt haben, so wird von der Erklärung derselben noch mehr das Verhältniß der Schleiermacher'schen Ansicht von dem Gefühl zu der meinigen abhängen, während wir die

Bestimmung desselben als Selbstbewußtsein mehr nur als eine nicht glücklich gewählte Bezeichnung desselben betrachten dürfen, die wir, da sie auf die Bestimmung des eigentlichen Inhalts des Gefühls keinen weitern Einfluß hat, eher auf sich beruhen lassen können. In dieser Erklärung aber wiederholt Schleiermacher im Wesentlichen die in den Reden über die Religion ausgesprochene Ansicht von dem Gefühle als bloßer Erregbarkeit, über die wir uns bereits ausgesprochen haben; jedoch die wissenschaftliche Deduction und nähere Bestimmung, welche diese Ansicht hier findet, wird uns Gelegenheit geben, uns noch bestimmter darüber zu erklären. „Das Leben", sagt Schleiermacher (S. 10), „ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins (d. i. des unmittelbaren und des mittelbaren) constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; insofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben; und in sofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber." Nehmen wir hier die Ausdrücke des Insichbleibens und Aussichheraustretens des Subjects, wie es auch von Schleiermacher wol nicht anders gemeint sein kann, nur in bildlicher Bedeutung, — denn ein wirkliches Heraustreten des Subjects aus sich selbst wird wol Niemand ernstlich behaupten wollen, sondern jede Lebensäußerung der Seele ist doch immer nur ein Vorgang in dem Subject selbst, ein innerer, ein Insichbleiben —: so können wir dem vorausgestellten Satze, daß das Leben (der Seele) aufzufassen sei als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten, vollkommen unsere Beistimmung geben. Verstehen wir

nämlich unter diesen Ausdrücken nur die doppelte Richtung oder Beziehung der geistigen Thätigkeit, theils von einem gegebenen Punkt der Anregung von Außen nach Innen zu, theils die aus der selbstthätigen Kraft der Seele von Innen her gegen die Objecte oder gegen Außen: so finden wir darin das allgemein anerkannte Wechselverhältniß in aller Seelenthätigkeit (sowie alle Lebensäußerung organisirter Wesen überhaupt) zwischen Anregung von Außen und Reaction der Selbstthätigkeit von Innen, oder zwischen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Die Seele ist eine empfängliche Selbstthätigkeit, und alle ihre Lebensäußerungen kommen nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Elemente zu Stande. Wie nun aber aus dem Wechselverhältniß zwischen diesen beiden Grundelementen die Verschiedenheiten der drei Grundvermögen des Erkennens, Fühlens und Thuns abgeleitet werden können, dies scheint mir unbegreiflich *). Die beiden Elemente der Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit bilden die sich gleichbleibende Form des Seelenwesens, denn das Zusammensein dieser beiden ist in jedem Lebensact der Seele, mithin auch in jedem Vermögen derselben dasselbe. Die Grundvermögen dagegen sind der ursprünglichen Qualität ihrer Thätigkeitsweise nach voneinander verschieden, sie bilden daher den ursprünglich verschiedenartigen Gehalt des Seelenlebens. In Ansehung der Form unterscheiden sich die Seelenthätigkeiten nur in quantitativer Hinsicht, nur durch ein Mehr oder Weniger des einen oder des andern Elements, denn beide müssen in jeder gegeben sein. Sollten also die Eigenthümlichkeiten der Grundvermögen aus den verschiedenen Verhältnissen der Elemente abgeleitet werden, so müßte damit die ursprünglich qualitative Verschiedenheit derselben aufgegeben werden, und damit würden sie selbst ihrem Wesen nach vernichtet, denn durch diese ursprünglich qualitative Verschiedenheit bestehen sie als besondere Grundvermögen, ohne diese wären sie nur abgeleitete Vermögen.

---

*) Vergl. über das Verhältniß der beiden Elemente des Geistes zu den Grundvermögen, meine Metaphysik der innern Natur, Cap. 7 und 8, bes. S. 201 fgg.

Daß nun aber die besondern Qualitäten der einzelnen Vermögen des Erkennens, Fühlens und Thuns sich auch wirklich nicht aus den verschiedenen Verhältnissen der beiden Elemente erklären lassen, ist daraus beweisbar, daß sich in einem jeden ganz dasselbe Verhältniß zwischen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, also auch in einem jeden, nach Schleiermacher's Ausdruck, auf ganz gleiche Weise ein Insichbleiben und ein Aussichheraustreten nachweisen läßt. Jedes Grundvermögen ist eine ursprünglich qualitativ bestimmte empfängliche Selbstthätigkeit der Seele. Schleiermacher gesteht selbst zu, daß, wenn auch das Erkannthaben nur ein Insichbleiben des Subjects sei, doch das Erkennen selbst nur durch ein Aussichheraustreten wirklich werde, also in sofern ein Thun sei. Damit wäre eigentlich unserer Ansicht Genüge geleistet, denn das Erkannthaben ist eben keine Lebensäußerung der Seele mehr, sondern es ist nur eine gewesen, sie war also doch eine Thätigkeit. Wir sehen also nicht ein, was es eigentlich bedeute, wenn doch das Wissen so eben ein Insichbleiben genannt wurde. Wenigstens liegt darin gar kein Unterschied von dem Thun. Denn in beiden geht der Form nach derselbe Proceß vor. In beiden muß zuerst eine Thätigkeit des Empfangens oder ein Zustand des Erregtwerdens (ein Insichbleiben) gegeben sein, welcher dann durch eine Äußerung der Selbstthätigkeit aufgenommen werden muß, und diese Selbstthätigkeit ist in dem einen Falle die des Erkennens, d. i. die Beziehung der Selbstthätigkeit auf Anerkennen, Finden eines Seins, in dem andern Falle die des Thuns, d. i. die Beziehung der Selbstthätigkeit auf ein Werden oder Gestalten eines Seins. Die Anregung ist in beiden Fällen dieselbe, nur die Qualität der Selbstthätigkeit ist eine verschiedene, denn ein und derselbe Gegenstand kann uns einmal zur Thätigkeit des Erkennens, und ein andermal zu der des Thuns anregen. Ganz dasselbe Verhältniß zwischen Empfangen und selbstthätiger Reaction findet sich auch in dem Gefühl. Es ist Empfänglichkeit nur darin, daß es zum Fühlen angeregt werden muß, daß es in einen Zustand versetzt werden muß, auf den sich seine Thätigkeit bezieht; aber die Thätigkeit des Fühlens selbst, die Thätigkeit der Lust oder Unlust, des Wohlgefallens, der Werthbe-

stimmung, des Interessirens oder Liebens entspringt so gut aus der Selbstthätigkeit als die des Erkennens oder Thuns. Und will man also die Richtung der Seelenthätigkeit aus dem Innern der Selbstthätigkeit nach Außen gegen den Punkt der Anregung ein Aussichheraustreten nennen, so ist dieses in dem Gefühle ebenso gut enthalten als in dem Thun, denn immer bezieht sich ja die Lust oder Liebe auf irgend einen in der Anregung gegebenen Punkt, in dem die Seele mit einem Gegenstand in Berührung getreten ist. Nach unserer psychologischen Theorie können wir also diese ganze Ableitung der Grundvermögen aus den Verhältnissen der Empfänglichkeit zur Selbstthätigkeit oder des Insichbleibens zu dem Aussichheraustreten, mithin auch die davon abhängige Bestimmung des Gefühls als bloßer Empfänglichkeit nur aus einer Verwechselung oder unstatthaften Vermischung der Form der Seele mit dem Gehalt derselben, oder der beiden überall gleichen Elemente mit den ursprünglich verschiedenen Grundvermögen erklären. Und so müssen wir in Rücksicht des Gefühls insbesondere das frühere Urtheil wiederholen, daß dasselbe, als bloßer Zustand der Empfänglichkeit gedacht, gar nicht als besondere Thatsache des Seelenlebens existiren könnte, weil zu jeder Lebensäußerung der Seele immer beide Elemente gleich nothwendig erfoderlich sind, daß es aber, wenn man es nur als ein Vorherrschen der Empfänglichkeit betrachten wollte, doch nur eine Äußerung der Sinnlichkeit sein würde, also nicht in gleicher Würde neben dem Erkennen und Thun stehen könnte und ebenso wenig Quelle der Religion sein könnte, und daß es in dieser Beziehung auf die Religion, als eine Grundthätigkeit der Seele, nicht anders als in der ursprünglichen Qualität des Lustfühlens oder Werthgebens gefaßt werden dürfe.

Sowenig wir nun aber auch mit der Erklärung Schleiermacher's von dem Gefühl übereinstimmen konnten, so hindert uns dies doch nicht, die polemische Durchführung des Satzes, daß die Religion ursprünglich weder ein Wissen noch ein Thun, sondern ein Gefühl sei, für ausgezeichnet zu halten und sie auch als unserer Ansicht von dem Gefühl zusagend aufzufassen. Wir können nämlich diese Schleiermacher'sche Deduction, ob-

gleich er selbst sie nicht in diesem Sinne gefaßt wissen will (S. 9), doch als eine apagogische Beweisführung betrachten, indem uns als ursprüngliche Quelle der Religion, nachdem sowol das Wissen als das Thun beseitigt ist, nur das Gefühl übrig bleibt. Denn wenn wir auch in der Art, wie Schleiermacher aus den beiden Elementen der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit darzuthun sucht, daß nur diese drei Thätigkeitsweisen des Wissens, Fühlens und Thuns in dem menschlichen Geiste vorkommen können, nicht mit ihm übereinstimmen können, so steht uns doch mit den meisten Psychologen die Überzeugung, gestützt auf psychologische Analysis, ebenso fest, daß nur diese drei als ursprüngliche Qualitäten menschlicher Seelenthätigkeiten gelten können. Vollkommen können wir daher Schleiermacher beistimmen, wenn er zuerst zeigt (S. 12), daß die Religion (oder nach Schleiermacher's Ausdruck Frömmigkeit) nicht im Wissen oder Erkennen bestehen könne. Denn wäre dies, so müßte auch das „Maß des Wissens (von dem Ewigen oder Göttlichen) in einem Menschen das Maß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen." Wie sehr aber das Maß der Frömmigkeit von dem des Wissens von dem Ewigen abweiche, ist sehr offenbar. Oder ist etwa der Denker, der über das Göttliche wissenschaftlich aufgeklärte Theolog oder Philosoph, jederzeit frömmer als der Ungebildete, das gemeine Volk, sind die Männer immer frömmer als die Frauen, die Ewachsenen frömmer als die Kinder? Sehen wir die Frömmigkeit im Ganzen in der Geschichte der Menschheit immer wachsen in demselben Grade, wie die intellectuelle Bildung wächst? und ist etwa unsere wissenschaftlich hochgebildete Zeit reicher an religiösem Leben als z. B. das Mittelalter oder die ersten Jahrhunderte des Christenthums oder die Juden in der Blüthenzeit der mosaischen Theokratie oder die Völker des Orients, deren ganzes Leben von religiösem Geiste durchdrungen war? Befinden wir uns dann am meisten in einer religiösen Gemüthsstimmung, wenn wir über das Ewige nachdenken? ist es die Thätigkeit des angestrengten Forschens, des Speculirens und Philo-

sophirens über das Wesen Gottes oder die Ewigkeit unsers Geistes, in der wir vorzugsweise Äußerungen der Frömmigkeit wahrnehmen? Ist man aber genöthigt, auf alle diese Fragen mit Nein zu antworten, so muß man auch zugeben, daß die Religion in dem Menschen vorhanden sein könne, unabhängig von dem Grade der Erkenntnißthätigkeit von dem Ewigen, daß also das Wesen der Religion etwas Anderes sein müsse als ein Erkennen oder Wissen. Nun könnte man zwar auch von der Vollkommenheit des Wissens in Ansehung seines Inhalts abstrahiren und nur den Grad der Gewißheit oder die Stärke der Überzeugung von dem Ewigen als das Wesen der Religion betrachten wollen. Damit wäre dem obigen Einwand allerdings vorgebeugt, daß die Frömmigkeit nicht immer in gleichem Verhältniß steht zu der intellectuellen Ausbildung, denn in dem Grade der Gewißheit von den religiösen Wahrheiten kann der Ungebildete oder Unwissende auf ganz gleicher Stufe stehen mit dem wissenschaftlich Gebildeten, nur in der Richtigkeit ihrer Überzeugungen oder in der deutlichen Entwickelung derselben unterscheiden sie sich. Schleiermacher bemerkt gegen diese Ansicht (S. 13), daß „die Überzeugung selbst kein anderes Maß habe als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst; — und so kämen wir doch auf das Vorige zurück, daß der, welcher die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der Frömmste sein müßte." Hiergegen ließe sich nun zwar wiederum einwenden, daß doch die Stärke der Überzeugung oder der Grad der Gewißheit nicht allein von der Klarheit und Vollständigkeit des Denkens abhängig sein könne, da bei sehr unvollkommenem und dunklem Denken, z. B. im blinden Glauben, die Überzeugung oft stärker sein kann als bei vollkommenerem und klarerem Denken, wo vielleicht eben durch dieses erst der Zweifel an gewissen religiösen Wahrheiten erwacht ist. Sowenig nun aber behauptet werden kann, daß dieser blinde Glaube darum, weil er einen geringern Grad von Vollkommenheit des Denkens in sich hat, auch eine in demselben Grade schwächere Frömmigkeit in sich enthalten müsse — da es doch vielmehr unleugbar ist, daß auch in dem rohsten und dunkelsten Glauben oft ein viel stärke-

rer religiöser Geist lebt als in dem zur Aufklärung entwickelten hellsten Denker: sowenig läßt sich doch auf der andern Seite behaupten, daß in dem blinden Glauben darum schon mehr Frömmigkeit enthalten sein müsse als in dem zum Zweifel erwachten Selbstdenken, weil und in sofern er eine größere Gewißheit bei sich hat, denn die Gewißheit kann auch nur ein Ausdruck der Stumpfheit oder Leerheit des geistigen Lebens überhaupt, mithin auch des religiösen sein, und dagegen kann der Zweifel gerade eine Folge eines lebhaften religiösen Interesses sein, das sich über die todte Gewohnheit erhoben, aber noch nicht zur innern Befriedigung durchgekämpft hat. Wir müssen uns also die Stärke der Überzeugung als unabhängig denken von der objectiven Wahrheit, mithin auch von der Vollkommenheit des Wissens, sondern sie nur als ein subjectives Verhältniß unserer Vorstellungen zu den in uns liegenden Grundvoraussetzungen betrachten. Je vollständiger wir unsere Vorstellungen auf ihre Gründe in unserm Erkenntnißvermögen zu beziehen vermögen, desto vollständiger ist unsere Überzeugung, und desto stärker die Gewißheit, mögen nun diese Gründe selbst wahr sein oder nicht, wenn sie uns nur als wahr schon gelten. Daher kann der blinde Glaube eine stärkere Überzeugung haben als der Zweifel, weil jenem die Vorurtheile oder die Autorität als hinreichende Gründe noch gelten, die dieser umgestürzt hat, ohne noch neue Gründe gefunden zu haben. Aber diese Beziehung unserer Vorstellungen auf ihre Gründe ist doch allerdings nichts Anderes als ein Act der Erkenntniß, und in sofern fällt die Behauptung, daß das Wesen der Religion in dem Grade der Gewißheit oder der Stärke der Überzeugung beruhe, doch auch wieder unter den obigen Einwand, daß die Frömmigkeit mit der Thätigkeit des Erkennens in gar keinem nothwendigen Verhältniß steht, wie dies schon aus der so eben ausgesprochenen Thatsache einleuchtet, der man nicht wird widersprechen können, daß oft der selbstthätig strebende Zweifel eine viel größere Frömmigkeit in sich enthalten könne als der feste, aber geistig todte blinde Glaube. Und so wird man immer wieder auf die Erfahrungswahrheit hingewiesen, daß sich in den verschiedensten Zuständen der Erkenntniß doch derselbe

Zustand der Frömmigkeit und in den verschiedensten Zuständen der Frömmigkeit derselbe Zustand der Erkenntniß unendlich oft findet.

Auf demselben Wege zeigt dann Schleiermacher, daß auch das Thun nicht das ursprüngliche Wesen der Religion sein könne. Auch hier geht er davon aus, daß das Maß der Vollkommenheit des Thuns nicht auch das Maß der Frömmigkeit sei. Zwar hat die Ansicht, daß das Wesen der Religion ein bestimmtes Thun sei, fast noch mehr Schein für sich als die, daß sie wesentlich Erkenntniß sei. Denn wenn es auch leichter anschaulich zu machen ist, daß das bloße Erkennen des Ewigen, wobei uns dieses noch ganz gleichgültig bleiben kann, und wo wir ihm noch ganz kalt gegenüber stehen können, wo Gott zu uns in keinem andern Verhältniß steht als die Welt, die Natur oder jeder andere Gegenstand des menschlichen Forschens, etwas ganz Anderes ist als das lebendige warme Gefühl der Verehrung, Liebe, Hingebung und Andacht gegen das Göttliche, das sich in der Frömmigkeit ausspricht; wenn es demnach auch vollkommen einleuchtend gemacht werden kann, daß die Religion nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Verhältniß des Menschengeistes zu dem Ewigen und Göttlichen sei: so werden wir dadurch nur um so stärker zu der entgegengesetzten Ansicht hingetrieben, daß sie nur bestehe in einem bestimmten Thun, daß sie Eins sei mit dem sittlichen Handeln. Und in der That herrscht ziemlich allgemein die Meinung, daß Frommsein und Tugendhaftsein gleichbedeutend sei, daß der Frömmste auch zugleich der Tugendhafteste, und der Tugendhafteste der wahrhaft Frömmste sei, sodaß also allerdings das Maß des sittlichen Handelns auch das der Frömmigkeit wäre. Allein bei näherer Beobachtung verschwindet auch diese Meinung. „Denn", wie Schleiermacher sehr richtig bemerkt, „die Erfahrung lehrt, daß neben dem Vortrefflichsten auch das Scheußlichste, neben dem Gehaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird" (S. 13). Müssen wir also den Gehalt unseres Thuns als gleichgültig für die Frömmigkeit fallen lassen, so müßte diese allein durch die Form desselben oder durch die Art und Weise,

wie es zu Stande kommt, bestimmt werden. In der Form des Handelns aber ist das Wesentliche der Antrieb, der demselben zu Grunde liegt. „Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist" (S. 14) *). Und von hier aus wird es klar, daß es nicht das Thun selbst, sondern der zu Grunde liegende Antrieb, d. i. das Gefühl von Lust und Unlust ist, welches die Frömmigkeit constituirt. Zwar hängt auch die Sittlichkeit des Handelns nicht von dem Erfolg, sondern von dem Antrieb ab, aber für diese ist es wesentlich, daß der Antrieb auch in ein wirkliches Handeln übergehe, für die Frömmigkeit hingegen ist dies unwesentlich, sie kann auch blos in dem Gefühl stehen bleiben, ohne daß sie dadurch aufhört Frömmigkeit zu sein. Auch in völliger Abgeschlossenheit von dem thätigen Leben kann

---

*) Hiernach ist die Ansicht Tzschirner's in seinen Briefen eines Deutschen zu beurtheilen, wenn er sagt, das Ursprünglichste in der Religion sei ebenso wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung; denn diese ist eben nichts Anderes als das, was hier Antrieb genannt worden ist, mithin doch Gefühl, und etwas Ursprünglicheres als diese drei gibt es gar nicht in dem menschlichen Geiste. Schleiermacher hat sich daher darüber (Sendschreiben I., an Lücke, theologische Studien, Jahrg. 2, Heft 2, S. 264) völlig genügend so ausgesprochen: (Tzschirner) „scheint jene drei einander zu coordiniren, die letzte aber als ein Innerlicheres und Höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so, wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des letztern Ausdrucks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem Praktischen (Handeln) hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und darin gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gefühlsweise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwickeln, offenbar seine Gesinnung."

die Frömmigkeit, allein in der Sphäre des Herzens als stille Beschauung oder innere Gemüthsstimmung bestehen. (Ob sie es soll, ob hierin vollkommene Frömmigkeit bestehen dürfe, das ist eine andere Frage. Denn sowenig auch die in sich gekehrte thatlose Selbstbeschauung des Mystikers oder die passive Abgeschlossenheit des Asceten dem Ideal der Frömmigkeit entspricht, sowenig wird man behaupten dürfen, daß überhaupt keine Religion darin enthalten sei.) Hier schwindet also wieder jene scheinbare Gleichmäßigkeit zwischen Frömmigkeit und sittlichem Handeln, und ganz verschiedene Zustände der Frömmigkeit sind mit demselben Zustande der Tugend und umgekehrt vereinbar. Denn nicht zu bestreiten ist, daß ebensowol ein hoher Grad von sittlicher Kraft und sittlicher Ausbildung, wie in der Lebensansicht des stoischen Weisen oder des Kant'schen Moralisten, möglich ist bei einem sehr geringen Grade von religiöser Gesinnung, als eine tiefe Religiosität bei geringer sittlicher Kraft, wie bei vielen Mystikern, oder bei geringer sittlicher Ausbildung, wie bei vielen Frommen aus den niedern Volksclassen, ohne daß man weder die erste für bloßen äußern Gesetzdienst, noch die andere für todten Glauben oder Scheinheiligkeit erklären dürfte.

Läßt sich nun aber der Ursprung der Religion weder in dem Wissen allein, noch in dem Thun allein finden, so könnte man ihn doch noch in beiden zugleich suchen, und diese Ansicht ließe sich dann in einer zweifachen Form aussprechen, entweder nämlich, daß die Religion als „ein Handlungen erzeugendes Wissen" oder „ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun" bezeichnet würde. Da aber diese Ansicht dadurch, daß sie das Gefühl als Mittelglied zwischen dem Erkennen und Handeln ganz ausschließt, mit aller gesunden Psychologie in Widerspruch geräth, so unterliegt sie der Schwierigkeit, die Schleiermacher sehr klar gegen sie ausspricht (S. 16), nicht aufweisen zu können, „wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne, ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins." Denn das bloße Dasein eines Gegenstandes — und nur die Vorstellung dieses gewinnen wir durch das Erkennen — hat als solches noch nicht den mindesten Ein-

fluß auf unser Handeln; erst dann, wenn der Gegenstand durch Lust oder Unlust für uns einen Werth erhält, kann sich unser Handeln auf ihn beziehen, also erst wenn das Gefühl dem Handeln einen Antrieb darbietet, kann dieses in die Wirklichkeit hervortreten. „Und wenn sie," fährt Schleiermacher fort, „dieses zuletzt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem Vorigen überzeugen, daß, wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins." Endlich aber, wenn man auch dieses Mittelglied des Gefühls nicht geradezu ausschließt, so kann man doch behaupten, daß die Religion keinem der drei Grundvermögen ausschließlich ursprünglich angehöre, daß sie also weder ein Erkennen, noch ein Fühlen, noch ein Thun allein ursprünglich sei, sondern alles dieses zusammen auf gleiche Weise. Religion, sagt man, soll eine Angelegenheit des ganzen Lebens sein *). Auch diese Ansicht aber findet in dem ihre hinreichende Erledigung, was Schleiermacher dagegen bemerkt (S. 14), daß sie nämlich eine Bestimmung der psychischen Eigenthümlichkeit der Frömmigkeit gar nicht enthalte, sondern „ebenso gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen" ist.

---

*) Vergl. Baumgarten-Crusius, Einleitung in die Dogmatik (Leipzig, 1820), S. 3: „Religion ist kein Wissen und kein Gewußtes, sondern sie ist eine Eigenschaft und Beziehung des ganzen Lebens: sie ist Sicherheit und Erhabenheit des Lebens, welche sich auf den Gedanken gründet, daß Gott sei." Dessen Grundriß der evangelisch-kirchlichen Dogmatik (Jena, 1830), S. 2. Vergl. Bretschneider über die Grundansichten der theologischen Systeme der Herren Schleiermacher, Marheinecke und Hase; in seinem Handbuch der Dogmatik, 3. Auflage, S. 14 fgg.: „Die Frömmigkeit ist allerdings kein bloßes Wissen, denn dieses kann das Gemüth auch indifferent lassen; sie ist kein bloßes Thun, denn dieses setzt immer ein Afficirtsein von Etwas, also ein Wissen und Fühlen eines Gegenstandes voraus; aber sie ist — auch nicht zuerst — kein bloßes Gefühl, sondern Wissen, Thun und Fühlen zusammen, und das Erste dabei ist das Wissen."

Denn in jeder Lebensäußerung der Seele sind immer alle drei Grundvermögen vereinigt thätig, in jedem Erkenntnißacte ist das Gefühl der Befriedigung und die Thatrichtung auf Erweiterung oder Anwendung der gegebenen Erkenntniß enthalten ꝛc. Dabei aber bleiben doch die Qualitäten dieser Grundthätigkeiten selbst ursprünglich verschieden, sodaß also auch die Frömmigkeit, wenngleich sie in der Erscheinung immer mit andern geistigen Bestandtheilen des Erkennens und Thuns eng verbunden ist, doch immer ihrem Ursprunge nach der Qualität des Gefühls angehört.

Indessen spricht sich in dieser Ansicht der sehr zu beachtende Gedanke aus, daß die Religion, obgleich sie ihrem Ursprunge und Wesen nach ausschließlich dem Gefühle angehört, doch in ihrer Entwickelung nothwendig auch auf das Wissen sowol als auf das Thun einwirken, in diese Gebiete übergehen und in ihrer Vollendung das ganze geistige Leben des Menschen ergreifen und bestimmen müsse. Und auch die hohe Bedeutung dieses Gedankens hat Schleiermacher so entschieden anerkannt, daß er ihn an die Spitze seiner ganzen polemischen Entwickelung seines Satzes gestellt hat. Er sagt (S. 11 fg.): „Wenn also die Behauptung aufgestellt wird, daß die Frömmigkeit dem Gefühle angehört, so soll sie dadurch keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Übergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Thun vorherrscht: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keim in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keineswegs eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich allein ohne allen Einfluß auf alle Lebensverrichtungen." Durch diese Bemerkungen möchte wol der Hauptanstoß beseitigt sein, den man an dieser Gefühlstheorie genommen hat, als ob nämlich dadurch die Religion einer-

seits von allem klaren und verständigen Bewußtsein abgeschnitten und allein der Dunkelheit und Verworrenheit der Gefühle überliefert werden sollte, andererseits aber auch, von allem thatkräftigen Leben und Wirken losgerissen, nur in einem passiven Schwelgen in Gefühlserregungen oder in sich gekehrtem Brüten bestehen solle und dadurch den krankhaften Erscheinungen der Schwärmerei und des Mysticismus anheimfalle. Nur aus der Verwechselung des Ursprungs der Religion mit ihrer Erscheinung und Wirkung im Leben, des Wesens derselben mit ihrer Entwickelung zur Vollkommenheit konnte dieses Misverständniß entstehen. Die psychische Natur des Gefühls im Verhältniß zu den übrigen Grundvermögen zeigt uns vielmehr, daß ein solches Abschließen des Gefühls von allen andern geistigen Thätigkeiten nur als ein krankhafter Zustand in dem Geistesleben vorkommen könnte, daß also auch die Frömmigkeit als Gefühl ihrer Natur nach in eine lebendige Wechselwirkung mit den übrigen Lebensgebieten der Seele treten, also einerseits in dem Erkennen zum klaren verständigen Bewußtsein ausgebildet, andererseits in dem Thatvermögen als lebendiger Antrieb zum kräftigen Handeln hervortreten müsse. Halten wir also bei diesen Äußerungsweisen der Religion in dem Erkennen und in dem Handeln den Gedanken fest, daß mit dieser Entwickelung des religiösen Gefühls zum verständigen Bewußtsein nicht etwa das Gefühl selbst in ein Wissen verwandelt wird, sondern daß jenes nur Gegenstand dieses ist, und daß mit dem Hervortreten des religiösen Gefühls in dem frommen tugendhaften Handeln nicht das religiöse Gefühl selbst sich in ein Handeln auflöst, sondern daß dieses nur die Wirkung jenes ist, oder nach Schleiermacher's treffendem Ausdruck (S. 14): „daß es Wissen und Thun gibt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keins von beiden das Wesen derselben ausmacht": so werden wir immer das eigenthümliche Gebiet der Frömmigkeit scharf auf das Gefühl allein beschränken können, ohne darum doch im Mindesten die gesunde und freie Entwickelung derselben in dem ganzen Geistesleben irgendwie unnatürlich zu hemmen oder sie der Schwärmerei und dem Mysticismus als Beute zu überliefern.

Wir haben uns bei dieser Deduction von dem psycholo-

gischen Ursprunge der Religion in dem Gefühle etwas länger verweilt, theils weil wir es im Allgemeinen für die richtige philosophische Auffassung der Religion für höchst wichtig halten, sie aus dem Gefühle abzuleiten, und diese Gelegenheit benutzen wollten, diese Ansicht hier mit einiger Vollständigkeit zu entwickeln und wo möglich zu empfehlen, theils weil wir in dieser Ansicht den nächsten Berührungspunkt mit der Schleiermacher'schen Religionsansicht im Allgemeinen finden, auf den also alle in der Folge hervortretenden Differenzen zurückgewiesen werden, in dem sie den Maßstab ihrer Beurtheilung finden müssen. Eine wesentliche Differenz zwischen Schleiermacher's Ansicht von der Religion und der meinigen tritt aber gleich in der nächsten schon erwähnten Bestimmung des religiösen Gefühls als Gefühls der absoluten (schlechthinigen) Abhängigkeit hervor.

Indem wir hier im Begriffe sind, die Theorie von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zu bestreiten, verwahren wir uns gleich Anfangs dagegen, daß wir dabei nur von der Meinung ausgehen, die Religion werde durch diese Theorie ihrer Würde beraubt, sie werde in das Gebiet der sinnlichen oder selbst thierischen Gefühle herabgezogen, da auch das Thier und der roh sinnliche Mensch sich abhängig fühle von einem höheren oder mächtigeren Dasein, sie solle hiernach als Gefühl des Knechtsinnes, als Gefühl der sklavischen Unterwürfigkeit, der sinnlichen Furcht, des blinden Gehorsams oder der schlaffen Hingebung und des geistesträgen, rein passiven Quietismus aufgefaßt werden, sie enthalte gar kein eigentlich religiöses Moment in sich, sondern sie sei ganz identisch mit dem Gefühl der natürlichen Abhängigkeit des Menschen von den größern Kräften der Natur oder von der Natur im Ganzen, also einem Gefühl, das auch der Atheist in sich haben und anerkennen müsse. Mag man vielleicht, mit mehr oder weniger Consequenz, aus dem Begriffe der bloßen Abhängigkeit Vorstellungen dieser Art herausdeuten können, in Schleiermacher's Begriff von dem Abhängigkeitsgefühl hat wenigstens nichts dieser Art liegen sollen. Wie weit entfernt Schleiermacher selbst davon sei, das Wesen der Religion in diesem niedrigen und

rohen Sinne zu fassen, dies zeigt jedes Blatt seiner Glaubenslehre deutlich genug. Aber wenn man auch einen Widerspruch zwischen der Theorie und der Anwendung derselben annehmen wollte, ein so grober Widerspruch wie dieser läßt sich doch gewiß nicht bei einem Schleiermacher denken: er müßte blind gewesen sein, wenn er ihn nicht selbst bemerkt hätte. Und auch in der Theorie selbst läßt sich eine so starke Verirrung bei einem so tiefsinnigen und scharfen Denker unmöglich denken, und wahrscheinlicher erscheint es gewiß, daß man ihn, wo man ihn so aufgefaßt hat, nur misverstanden oder gemisdeutet hat, als daß er selbst so stark geirrt hätte. Wir sind überhaupt nicht gesonnen, zu behaupten, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gar nicht in dem religiösen Gefühle vorkommen dürfe, wir gestehen es zu, daß es ein nothwendiges Moment in ihm sei; aber wir behaupten, daß es so nur einseitig gefaßt werde, daß das Wesen des religiösen Gefühls nicht aus dem der Abhängigkeit allein construirt werden könne, sondern daß ebenso wesentlich auch das Gefühl absoluter Freiheit dazu gehöre, deren gegenseitige Durchdringung erst das wahre Religionsgefühl constituirt.

Obgleich, wie oben bemerkt wurde, der Begriff der Abhängigkeit als wesentliches Merkmal des religiösen Gefühls erst in der Glaubenslehre ausdrücklich ausgesprochen wird, so ist doch auch schon früher angedeutet worden, wie die Keime dieses Begriffs schon vollständig auch in den Reden über die Religion enthalten sind. Das durch die Religion gegebene Verhältniß des Menschen zu dem Unendlichen oder dem Universum wird nämlich dort immer als ein passives dargestellt, als ein Wirkenlassen des Universums in sich, ein ruhiges Hingeben an das Unendliche, ein Aufgeben der persönlichen Selbständigkeit, ein Einswerden mit dem Universum. So wurde, wie wir sahen, das religiöse Anschauen beschrieben als ein passives Verhältniß des Empfangens eines unmittelbaren Eindrucks: das Universum „handelt" auf den Anschauenden. Und sowie die Anschauung der Proceß dieses Empfangens selbst ist, so ist das Gefühl der Zustand des Empfangenhabens oder das Bewußtsein von diesem Zustande, der Zustand eines bloßen „Erregt-

seins" durch das Unendliche. Hier haben wir unverkennbar, wenn auch nicht das Wort, doch gewiß den Begriff der Abhängigkeit. Und dieser zieht sich dann auch deutlich genug durch die ganze Entwickelung der Religionsidee in den Reden ꝛc. hindurch und tritt namentlich in den Momenten hervor, an denen wir oben Pantheismus und Mysticismus nachgewiesen haben, ferner mehr im Besonderen da, wo Schleiermacher die Idee der Unsterblichkeit nicht als die Idee der Selbständigkeit der Persönlichkeit, sondern als eine Auflösung derselben in der Einheit mit dem Universum, oder wo er alle religiösen Gefühle als Gnadenwirkungen, d. h. als Wirkungen des Universums in uns, darstellt. Daß also der Begriff der Abhängigkeit als ein wesentlich neuer in der Glaubenslehre zu der Bestimmung der Religion hinzukomme, oder daß er wol gar nur willkürlich, ohne Zusammenhang mit der Idee der Religion, für die Glaubenslehre erfunden worden sei, um etwa dieser mehr eine supernaturalistische Gestalt zu geben, wie dies wol Einige gemeint haben mögen, dies kann man keineswegs behaupten. Er ist allerdings in der ohne Rücksicht auf die Glaubenslehre gegebenen Idee der Religion schon enthalten. Höchstens kann man die ausdrückliche Hervorhebung dieses Begriffs als eine absichtliche Modification der Sprache betrachten, wodurch die Glaubenslehre eine supernaturalistisch christliche Farbe erhalten sollte, wie ja Schleiermacher bekanntlich für verschiedene Gebiete oder Standpunkte der Wissenschaft solche Modificationen des Sprachgebrauchs sehr liebt und dadurch, wiewol in dieser Hinsicht ohne Grund, den Verdacht der Doppelzüngigkeit bisweilen auf sich gezogen hat. Wenigstens war Schleiermacher in diesem Falle zu dieser Veränderung des Sprachgebrauchs vollkommen berechtigt, ja man kann sie, auch abgesehen von dieser etwaigen äußern Absicht, aus dem rein wissenschaftlichen Gesichtspunkte rechtfertigen. Man kann sie nämlich nur als eine schärfere Entkleidung der Idee der Religion von aller objectiven Bestimmung derselben, welche der Speculation angehöre, mithin als eine genauere Übersetzung aus der speculativen in die religiöse Sprache ansehen. Da nämlich das religiöse Verhältniß des Menschen zu dem Unendlichen, sowie es

Schleiermacher auffaßt, kein anderes als ein passives Verhältniß der Abhängigkeit sein kann (und dies ist der Hauptgedanke, durch den Schleiermacher das Gefühl der absoluten Abhängigkeit in der Glaubenslehre deducirt): so ist es ganz consequent, wenn er an die Stelle jenes objectiven Merkmals des Unendlichen das gleichbedeutende subjective der Abhängigkeit setzt und dadurch die Erklärung der Religion ganz von aller speculativen Bestimmung absondert und allein auf die Bestimmung der Art und Weise des Gefühls selbst zurückführt. — Sowie nun aber die Reden über die Religion uns die Keime zeigen für die in der Glaubenslehre entwickelte Abhängigkeitstheorie, so deutet uns zugleich die dort gegebene Kritik der Schleiermacher'schen Religionsansicht die Waffen an, mit denen wir diese Abhängigkeitstheorie zu bekämpfen haben. Denn wenn es uns gelungen ist, dort zu zeigen, daß die religiöse Weltansicht, durch die wir das Endliche unmittelbar auf das Unendliche oder Ewige beziehen, nicht als ein Hergang des passiven Empfangens, also nicht als ein Anschauen gedacht werden könne, sondern als ein Act der Selbstthätigkeit, nämlich des selbstthätigen unmittelbaren Urtheilens: so würde von dieser Seite auch das Verhältniß der bloßen Abhängigkeit mit vernichtet. Und wenn wir ferner gegen die Ansicht Schleiermacher's von dem Gefühle als bloßem Erregtsein die psychologische Theorie geltend zu machen suchten, daß das Gefühl nothwendig auch eine Selbstthätigkeit mit in sich schließt und namentlich in seinen höhern reinern Beziehungen auf das Ewige als religiöses Gefühl diese Selbstthätigkeit am entschiedensten ausspreche: so müßte auch von dieser Seite her der Begriff der Abhängigkeit fallen, und die Grundlage wäre also schon vernichtet, auf der diese Theorie aufgebaut ist. Doch wir müssen uns für die vollständigere Bekämpfung derselben noch genauer an den Gedankengang anschließen, durch den Schleiermacher in der Glaubenslehre selbst seine Theorie von dem absoluten Abhängigkeitsgefühle zu begründen sucht.

Dieser Gedankengang nimmt jedoch sehr unerwartet eine ganz andere Wendung, als sich nach den so eben gegebenen Andeutungen über die Keime seiner Theorie in der allgemeinen

Religionsansicht erwarten ließ. Schleiermacher geht nämlich dabei von der Thatsache aus, daß in jedem wirklichen (oder empirisch gegebenen) Selbstbewußtsein *) immer die zwei Elemente der Empfänglichkeit und der Selbstthätigkeit vereinigt vorkommen, ohne deren Vereinigung das Selbstbewußtsein gar nicht in die Wirklichkeit hervortreten könnte. Wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er für diese Thatsache eine unbedingte Zustimmung fordert und sicher voraussetzt, daß Keiner sie versagen werde, der einiger Selbstbeobachtung fähig sei (S. 18). Allein wie diese Thatsache zu vereinigen sei mit der frühern Erklärung Schleiermacher's von dem Gefühle, wonach es „ganz und gar der Empfänglichkeit angehört" (S. 10), ist nicht wohl zu begreifen. Denn wollte man auch annehmen, die Meinung Schleiermacher's sei nur die, daß sich mit jedem Selbstbewußtsein, sofern es in der Wirklichkeit erscheint, immer noch andere Geistesthätigkeiten aus der Selbstthätigkeit verbinden, die aber nicht auch Selbstbewußtsein wären, sodaß also in dem Ich allerdings in jedem wirklichen Lebensmoment immer diese beiden Elemente der Selbstthätigkeit und der Empfänglichkeit vereinigt vorkommen, dem Selbstbewußtsein aber nur das Element der Empfänglichkeit angehöre: so widersprechen dieser Deutung doch zu deutlich die klaren Worte Schleiermacher's selbst, durch die er jene Duplicität der Elemente entschieden in das Selbstbewußtsein selbst setzt und damit seine frühere Erklärung von dem Gefühle wieder aufzuheben scheint. Er sagt nämlich ausdrücklich (S. 17): „In jedem Selbstbewußtsein *sind* zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas Anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Die-

---

*) Ich gebrauche sowol hier, wo ich Schleiermacher's Ansichten über das Gefühl nur referire, als auch, wo ich über dieselben spreche, auch das Wort „Selbstbewußtsein," obgleich ich den Gebrauch desselben oben an sich verworfen habe.

ses Andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein nicht gegenständlich vorgestellt. — Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drück aus das Sein des Subjectes für sich, das andere das Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen im Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit." Hier erhalten wir also von Schleiermacher selbst für das Gefühl das Element der Selbstthätigkeit neben dem der Empfänglichkeit, das wir früher, in der Glaubenslehre sowol als in den Reden über die Religion, nur im Kampfe gegen Schleiermacher's Erklärungen geltend zu machen suchen mußten, und zwar ganz so bestimmt, wie wir es oben bestimmten. Die Selbstthätigkeit ist das „Sichselbstsetzen" des Ich, das Sein des Ich an und für sich, unabhängig von der wechselnden Bestimmtheit desselben durch ein Anderes, oder, nach unserem Sprachgebrauche, das Ursprüngliche, die bloße Anlage oder das Gesetz des Geistes. Eben deswegen aber ist diese Selbstthätigkeit des Gefühls auch für sich nichts weiter als eine bloße Möglichkeit einer Gefühlsthätigkeit, die erst dadurch Wirklichkeit erhalten kann, daß ihr durch die Anregung von Außen in der Empfänglichkeit ein Gegenstand oder ein Inhalt gegeben wird, oder wie Schleiermacher sich ausdrückt, sie wäre „nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe." So kann also das Gefühl allerdings nie ein wirkliches werden, ohne das hinzutretende Element der Empfänglichkeit, aber ebenso gewiß muß auch in jedem wirklichen Gefühle nothwendig ein Element der Selbstthätigkeit mit enthalten sein, weil von diesem schon die Möglichkeit einer solchen Thätigkeit abhängt oder in diesem die ursprüngliche Art und Weise der Thätigkeit des Fühlens enthalten ist, sodaß also ein Gefühl, das „ganz und gar der Empfänglichkeit angehört" (s. oben) ganz undenkbar ist.

Doch lassen wir diesen Widerspruch zwischen den Erklärungen Schleiermacher's über das Gefühl ganz auf sich beruhen und halten wir uns nur an diese letztern, — was wir um so lieber thun können, da sie uns eine willkommene Übereinstim-

mung mit unsern Ansichten darbieten —: so entwickelt daraus Schleiermacher auf folgende Weise die Theorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Er sagt (S. 18): „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl." Fassen wir nun die Gesammtheit alles dessen, was entweder unsere Empfänglichkeit anspricht oder unserer Selbstthätigkeit vorgelegt wird, als Eins zusammen unter dem Begriffe der Welt, so „ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl, gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht. — Eins von beiden kann sich auf ein unmerklich kleines beschränken, aber nie wird eins von beiden gänzlich verschwinden" (S. 19 fg.). Bis hierher können wir noch ganz einstimmig bleiben mit Schleiermacher, wenn man nämlich unter der Welt bestimmt die Gesammtheit alles endlichen Daseins versteht; mit einem endlichen Dasein kann allerdings unser Gefühl gar nicht anders in Berührung kommen als dadurch, daß es einen Eindruck auf unsere Empfänglichkeit macht, und dann fühlen wir uns in dem hier angegebenen Sinne als abhängig von demselben; aber ebenso muß auch jedem Eindruck auf unsere Empfänglichkeit eine Reaction unserer Selbstthätigkeit entsprechen, und da jedes endliche Dasein nur mit einer endlichen Kraft auf uns einwirkt, so verhalten wir uns nie ganz leidend gegen dasselbe, sondern wir üben jederzeit, wenn auch nur im geringsten Grade, eine Gegenwirkung darauf aus und fühlen uns in sofern als frei von demselben *).

---

*) Dabei ist jedoch die Bemerkung nicht außer Acht zu lassen, daß das Freiheitsgefühl, sofern es durch die Selbstthätigkeit des Geistes be-

Wenn daher Schleiermacher (S. 20 fg.) fortfährt: „Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach (?) für uns gar nicht geben; sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt, was nothwendig zusammengehört": so können wir dies nur in dieser Beschränkung auf die Gesammtheit des endlichen Daseins zugeben, während wir in Beziehung auf das Ewige allerdings das Dasein eines schlechthinigen Freiheitsgefühls behaupten müssen. Was Schleiermacher zur Begründung seines Satzes anführt, bezieht sich auch nur auf dieses endliche Dasein. „Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit (was jedoch nur von einem Gegenstande des endlichen Daseins gilt, denn das Ewige wird uns nicht durch eine Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit gegeben, sondern ist uns in der Selbstthätigkeit unseres Geistes selbst gegeben); in jedem solchem Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesetzt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt

---

stimmt wird, nicht so gefaßt werden darf, daß wir uns darin einer Einwirkung auf ein Anderes bewußt werden (daß „Anderes durch uns bestimmt wird" S. 18), sondern dieses spricht sich nur negativ darin rein aus, daß wir in unserer (innern) Thätigkeit nicht durch ein Anderes bestimmt sind, gleichviel ob diese Thätigkeit wirkend in die Außenwelt heraustritt, oder nur in dem Innern selbst bleibt. So werden wir uns namentlich in der Thätigkeit des Fühlens selbst darin als frei fühlen, daß ihr Inhalt oder Gegenstand nicht von Außen gegeben ist durch Anregung, sondern ursprünglich in der Selbstthätigkeit des Geistes liegt. Ein Freiheitsgefühl wird sich uns also auch darin zeigen, daß sich unser Gefühl auf das Ewige, Göttliche bezieht, dessen Anerkennung uns natürlich nicht von Außen durch Anregung gegeben sein kann, sondern worin wir uns als unabhängig von der Anregung, mithin als frei fühlen, und in Beziehung auf welches doch auch von keiner Einwirkung oder Gegenwirkung die Rede sein kann. Dies wird uns wichtig, um die Möglichkeit eines absoluten Freiheitsgefühls nachher nachzuweisen.

durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall sein kann, nie schlechthin" (S. 21). Dieser letztere Satz bedarf einer genaueren Bestimmung. Wäre Freiheitsgefühl nur dann, wenn wir auf ein Anderes wirken, so könnte allerdings schlechthiniges Freiheitsgefühl nur dann sein, wenn der Gegenstand des Gefühls durch unsere Thätigkeit erst würde, was allerdings — wenn man nicht zu dem objectiven Idealismus sich bekennen will — nur beziehungsweise stattfinden kann. Ist aber Freiheitsgefühl auch dies, daß wir uns in unserer Thätigkeit unabhängig finden von sinnlicher Anregung: so findet dieses auch dann statt, wenn der Gegenstand des Gefühls uns nicht durch sinnliche Anregung gegeben ist, sondern ursprünglich unserem Geiste angehört. In diesem Falle wird der Gegenstand allerdings für uns erst ein Gegenstand durch unsere Thätigkeit, nur nicht objectiv, sondern nur subjectiv. So existirt das Ewige allerdings für uns (im Erkennen, Fühlen oder Wollen) erst dadurch, daß wir uns über die sinnliche Bedingtheit unseres Geistes erheben und die Selbständigkeit des Geistes aussprechen, obgleich an sich, wie sich von selbst versteht, das Ewige nicht erst durch diese Thätigkeit producirt, geschaffen wird, sondern in und mit ihr für uns gegeben ist. In diesem subjectiven Sinne also können wir allerdings mit Schleiermacher sagen, daß das schlechthinige Freiheitsgefühl nur eintreten könne, „wenn der Gegenstand überhaupt (sc. für uns) durch unsere Thätigkeit erst würde." Dadurch scheint jedoch unser Freiheitsgefühl unter die Kategorie einer zweiten Bemerkung zu fallen, durch welche Schleiermacher die Schlechthinigkeit desselben zu bestreiten sucht. „Soll aber das Freiheitsgefühl," sagt er, „nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen (was es allerdings soll), so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer inneren freien Bewegungen, als Einheit betrachtet, kann nicht als ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt." Daß nun auch das Freiheitsgefühl in seinen Äußerungen be-

dingt sei durch Erregungen der Empfänglichkeit, daß also mit jedem in die Wirklichkeit eingetretenen Freiheitsgefühl auch andere Gefühlszustände empirisch verbunden sind, niemals ein schlechthiniges Freiheitsgefühl in irgend einem Lebensmoment der Seele rein vorkomme, muß zugegeben werden; aber keineswegs ist damit die Möglichkeit des Vorhandenseins eines solchen schlechthinigen Freiheitsgefühls an sich vernichtet, sondern nur die, daß es nicht rein für sich zur Erscheinung kommt. Was aber den zweiten Punkt betrifft, daß unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein komme: so liegt diese Frage nach dem Woher unseres ganzen Daseins überhaupt außerhalb der Grenzen unseres Selbstbewußtseins, und dieses bleibt nur dabei stehen, daß wir uns aller unserer inneren Thätigkeiten als unserer eigenen Thätigkeiten, mithin als Äußerungen unseres Ich als Selbstthätigkeit bewußt sind. Wir können also als das Resultat unserer Verhandlungen bis hierher zweierlei festsetzen: Erstlich, in Beziehung auf das endliche Dasein oder die Welt gibt es weder ein schlechthiniges Freiheitsgefühl noch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, sondern immer nur beides getheilt und gegenseitig bedingt. Zweitens, in der empirischen Erscheinung kommt nie das Freiheitsgefühl rein für sich vor, sondern immer verbunden oder vermischt mit Abhängigkeitsgefühl. In beiden stimmen wir noch mit Schleiermacher überein, und wir hatten bisher nur negativ gegen ihn zu behaupten, daß damit noch nicht die Unmöglichkeit eines schlechthinigen Freiheitsgefühls überhaupt dargethan sei.

Nun aber bleibt uns der wichtigere positive Theil unserer Polemik übrig, nämlich der, wodurch wir der Behauptung Schleiermacher's, daß es dennoch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und zwar nur ein solches gebe, entgegentreten. Schleiermacher sagt: „Wenn nun unser Satz dessenungeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fodert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesammtinhalte nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben." Hiermit wendet Schleiermacher nur das consequent auch auf das Abhängigkeitsgefühl an, was er oben von dem Freiheitsgefühl bemerkt hatte. Der Kern seiner Behauptung aber liegt in dem folgenden Satze: „Allein eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten" (S. 21 fg.). Wir können die Richtigkeit dieses Satzes vollkommen anerkennen und dennoch zugleich das Gegentheil desselben, das absolute Freiheitsgefühl behaupten, welches sich so ganz auf demselben Wege und mit demselben Rechte deduciren läßt, daß diese Deduction sich nur durch eine reine Umkehrung des obigen Satzes in ihrer ganzen Schärfe ausdrücken läßt. Man könnte nämlich mit gleicher Wahrheit auch so sagen: Eben das unsere gesammte Empfänglichkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Abhängigkeit setzende — Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Freiheit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Empfänglichkeit (und resp. Abhängigkeit) ebenso von uns her ist, wie dasjenige ganz von anderwärtsher sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl haben sollten. Dies heißt nämlich mit andern Worten: eben darin, daß wir uns unseres irdischen Daseins als eines nothwendig bedingten und von einem höheren Dasein schlechthin abhängigen bewußt sind, spricht sich das Bewußtsein von einem höheren Dasein unseres Wesens, von einem Erhabensein unseres Geistes über diese Bedingtheit aus. Denn hätte unser Geist nicht selbst Theil an dem höheren Dasein,

von dem wir uns unserem irdischen Dasein nach als abhängig fühlen: so könnten wir uns dieser Bedingtheit oder Abhängigkeit nicht bewußt werden, oder wir könnten sie nicht fühlen. Auch das Thier, die Pflanze, der Stein ist schlechthin abhängig von dem höchsten Grunde alles Daseins, aber in ihnen ist kein Gefühl, noch weniger ein Bewußtsein von dieser Abhängigkeit, denn in ihnen ist nichts, was selbst Theil hätte an dem höheren Dasein, sie sind ganz beschränkter Natur, mithin ganz beschlossen in der absoluten Abhängigkeit. Der Mensch aber ist seinem wahren Wesen nach selbst mehr als diese Bedingtheit, und nur darum ist er sich derselben bewußt. Er selbst setzt sich in seinem Selbstbewußtsein nothwendige Schranken seines Daseins und gibt eben damit kund, daß er über diese Schranken hinausrage. Hier gilt das schöne Wort Göthe's *): „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?" Derselbe Geistesact, durch den der Mensch sich als abhängig anerkennt von einem höheren Dasein, ist zugleich derjenige, durch den er sich als frei anerkennt. Denn eben die Anerkennung eines höheren Daseins, von dem wir uns abhängig fühlen, deutet auf etwas Höheres in uns selbst hin; das Gefühl oder das Bewußtsein von einem Höheren, Ewigen, Göttlichen könnte in uns gar nicht entstehen, wenn nicht ein Höheres, Ewiges, Göttliches in uns selbst wäre, wenn wir nicht selbst daran Theil hätten. Eben die Bedingung, die Schleiermacher für die Möglichkeit eines absoluten Freiheitsgefühls setzt, daß es sich nämlich auf Etwas beziehen müßte, was „ganz von uns her" wäre, oder was ursprünglich unserem geistigen Wesen angehörte, ist hier erfüllt, denn es ist die höhere, übersinnliche Natur unseres Geistes selbst, die Selbständigkeit unseres Geistes als vernünftigen Wesens, worauf das Gefühl sich unmittelbar bezieht, und in dieser Selbständigkeit des Geistes gibt sich uns ursprünglich, ohne ein Gegensein von anderwärtsher, die Anerkennung des Ewigen

*) Farbenlehre, Vorwort, S. XXXVIII.

und Göttlichen überhaupt kund. Die Beziehung unseres Gefühls auf diese Selbständigkeit des Geistes und in und mit dieser auf das ewige Dasein überhaupt ist das schlechthinige Freiheitsgefühl, das sich in jedem religiösen Gefühle zugleich mit dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit nothwendig ausspricht.

Ohne dieses schlechthinige Freiheitsgefühl würde ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ebenso wenig nur möglich sein, als umgekehrt ein schlechthiniges Freiheitsgefühl ohne schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl allein hebt sich selbst auf. Denn das Gefühl der Abhängigkeit setzt ein Subject voraus, das da fühlt, und dieses spricht immer eine Selbstthätigkeit des Fühlens aus, dem Bestimmtwerden zu dem Gefühle gegenüber. Will man auch diese Selbstthätigkeit des Fühlens selbst wieder als ein von einem Andern Bestimmtes oder Abhängiges betrachten, so müßte doch auch diese Abhängigkeit wieder gefühlt werden, also wieder von einem Subject des Fühlens, mithin einer Selbstthätigkeit ausgehen. Und so ließe sich derselbe Proceß in das Unendliche fortsetzen; so oft man das Gefühl als etwas von Anderem Bestimmtes betrachtet, so muß doch immer das Subject des Fühlens, mithin die Selbstthätigkeit desselben dahinter stehen bleiben, die dann als unabhängig, also als frei gefühlt werden müßte. Oder will man den Ausdruck Selbstbewußtsein lieber gebrauchen, so kommen wir zu demselben Resultat. Immer bleibt von allem Bewußtsein das Selbst, als das Subject und die Selbstthätigkeit desselben, stehen, das nie in die Abhängigkeit mit aufgenommen werden kann, ohne das Selbstbewußtsein selbst, also auch das der Abhängigkeit selbst, zu vernichten.

Wenn wir aber so das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit mit dem der schlechthinigen Freiheit zugleich als wesentliche Elemente in das religiöse Gefühl aufnehmen, so müssen wir uns gegen den Einwurf verwahren, als ob dadurch beiderseits die Schlechthinigkeit aufgehoben werden müßte, indem das eine das andere beschränke. Man darf sich das Verhältniß derselben überhaupt nicht so denken, daß sie sich gegen-

seitig ausschlössen und somit, wo sie zusammen sind, gegenseitig beschränkten, sodaß, soweit als die Abhängigkeit reichte, keine Freiheit, und soweit Freiheit wäre, keine Abhängigkeit sein könnte. Vielmehr ist zuzugeben, daß in jedem Moment des religiösen Gefühls nothwendig das Gefühl der absoluten Abhängigkeit ebenso enthalten sein muß als das der absoluten Freiheit. Beide sind in jedem Momente vereinigt und bilden zusammen das wahre religiöse Leben.

Um aber dieses Zusammensein des Gefühls der absoluten Abhängigkeit und der absoluten Freiheit in Einem Lebensact so zu denken, daß dadurch das Eine durch das Andere nicht beschränkt oder aufgehoben wird, muß man unterscheiden zwischen absolutem Gefühl der Abhängigkeit oder Freiheit und Gefühl der absoluten Abhängigkeit oder Freiheit. Das erstere sagt uns, daß das Gefühl der Abhängigkeit oder der Freiheit durch nichts Anderes beschränkt ist, daß also kein anderes Gefühl oder keine andere Geistesthätigkeit überhaupt neben ihr ist, wodurch es beschränkt werden könnte. Das letztere hingegen sagt nur, daß wir fühlen, durchaus oder unbedingt abhängig oder frei zu sein, es spricht die Absolutheit des Zustandes der Abhängigkeit oder der Freiheit im Gefühle aus; aber das Gefühl davon kann doch beschränkt oder bedingt sein. Nach der erstern Bestimmung schließt das Eine das Andere aus: wo absolutes Gefühl der Abhängigkeit ist, da kann durchaus kein Freiheitsgefühl sein: und umgekehrt. Allein in diesem Sinne hat Schleiermacher sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht genommen, obgleich der Ausdruck selbst es zweifelhaft läßt, sondern er bezieht die Schlechthinigkeit immer auf den Zustand und bemerkt ausdrücklich, daß das Gefühl davon immer nur auf beschränkte, bedingte Weise in der Wirklichkeit vorkommt. Der Zustand der absoluten Abhängigkeit aber kann allerdings auch zugleich Zustand der absoluten Freiheit sein und kann in dieser doppelten Beziehung gefühlt werden, wie bereits gezeigt wurde. Und diese beiden sind auch in jedem religiösen Gefühle zusammen als die beiden gleich nothwendigen Elemente desselben.

Eben dem nämlich, wozu der Mensch durch seine absolute Abhängigkeit von Gott bestimmt ist, soll er sich nicht nur im

Gefühl seiner Abhängigkeit unterordnen, sondern er soll sich zugleich mit Freiheit dazu erheben, mit freier Gesinnung soll er sich aufschwingen zu dem höheren, göttlichen Leben, zur Gemeinschaft mit Gott. Und umgekehrt, eben darin, daß der Mensch in der Selbständigkeit seines Geistes sich als Theilnehmer fühlt an der höhern göttlichen Weltordnung, soll er sich mit Demuth unter diese beugen und seine ganze Persönlichkeit hingeben an sie. So wird sich also in jedem religiösen Leben wol ein beständiges Schwanken zeigen zwischen diesen beiden Elementen, in dem bald das eine bald das andere vorherrscht, aber nie kann eines derselben ganz fehlen. In diesem Sinne spricht sich Delbrück *) sehr wahr aus: „Wir sind angewiesen, eine Frömmigkeit in uns zu nähren, welcher das Gefühl der Selbständigkeit vor Gott nicht weniger wesentlich ist als das Gefühl der Abhängigkeit von ihm. Und siehe! die aus diesem Doppelgefühl entspringende Mischung von Hoheit und Demuth, prägt sie nicht auf das Kenntlichste sich überall aus, wo christlicher Sinn sich offenbart? Allerdings gibt es religiöse Zustände, in welchen das Gefühl persönlicher Selbstbestimmung fast ganz verschwindet. Ich meine jene erhabenen und seltenen Rührungen inniger Andacht, welche, wenigstens für Augenblicke, die Seele von Allem, was um sie her irdisch ist, entfesselt. Aber selbst in dieser erhöhten Stimmung inniger Andacht ist es nicht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von Gott, worein die Frömmigkeit sich auflöst; es ist das Gefühl der Vereinigung mit Gott (das gewiß ebensowol das Gefühl der Erhebung und der göttlichen Natur in uns als das der Abhängigkeit von Gott in sich schließt). Kein Begriff ist wol geeigneter, um dieses doppelte Gefühl der Abhängigkeit von Gott und zugleich der Freiheit und Selbständigkeit des Geistes, das Gefühl der demüthigen Unterordnung unseres eigenen Selbst unter die höhere Weltordnung, die resignirende Hingebung unserer ganzen Persönlichkeit an das höhere gött-

---

*) Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre, S. 52.

liche Wesen und doch zugleich das Gefühl der freien Erhebung unseres Geistes zu Gott, des stolzen Selbstgefühls von unserer eigenen erhabenen Würde und der Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen, in seiner unzertrennlichen Einheit darzustellen, als der der Liebe. Liebe zu Gott ist der reinste und schönste Ausdruck für das wahrhaft religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott, sie ist es, die sich ebensowol unbedingt ihrem Gegenstande hingibt (sich abhängig fühlt), als aus innerem Antrieb und eigener Neigung (mit Freiheit) sich mit ihrem Gegenstande zu vereinigen strebt." Und gegen diese Bezeichnung würde auch Schleiermacher selbst nichts einzuwenden haben, denn er selbst bedient sich derselben nicht selten. Aber wie sollte Liebe als Abhängigkeitsgefühl allein gedacht werden können? „Wohl!" sagt Delbrück (a. a. O.). „Ist Liebe, welche der gläubigen Seele das Bewußtsein der Vereinigung mit Gott gibt, die Frucht der christlichen Frömmigkeit: so kann derselben Wurzel nicht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von Gott sein, da ja Liebe nicht bestehen kann ohne freie Persönlichkeit, wie des Liebenden so des Geliebten, freie Persönlichkeit aber im Gefühle unbedingter Abhängigkeit untergeht." Das Gefühl der Abhängigkeit wird allerdings vorzüglich auf der niederen sinnlichen Bildungsstufe das vorherrschende sein, denn hier bezieht der Mensch nur sein sinnlich bedingtes, irdisches Dasein auf das Höhere und Ewige, und in Ansehung dieses muß sich der Mensch völlig seiner Ohnmacht und seiner Abhängigkeit von einer höhern Macht bewußt werden, von der alles Irdische herkommt und abhängt, von der er also auch die Lenkung seiner irdischen Schicksale erwartet, von der ihm Glück oder Unglück, Befriedigung oder Versagung seiner Wünsche und Bedürfnisse verliehen wird, auf sie richtet sich sein Sinn in Hoffnung oder Furcht. Daß aber die Anerkennung dieser höheren Macht selbst nur aus seiner eigenen höheren Natur stammt, und daß er nur vermöge seiner Freiheit und Selbständigkeit über den Wechsel seiner irdischen Schicksale erhaben ist, das liegt nur als unbewußter Keim, als dunkle Ahnung seinen Hoffnungen und seiner Furcht zu Grunde. Sobald aber und soweit als die höhern, vernünftigen Gefühle über die Sinn-

lichkeit sich erheben und zu klarerem Bewußtsein hervortreten, so wird auch das Gefühl der Freiheit und Selbständigkeit sich zum Gleichgewicht mit dem der Abhängigkeit emporringen, und der Fromme wird immer mehr seiner Theilnahme an dem höhern, göttlichen Sein, seiner hohen Würde und seiner Erhabenheit über das Irdische inne werden. Dieses Gefühl der Selbständigkeit oder Freiheit spricht sich am klarsten in der Idee der Unsterblichkeit oder Ewigkeit des Geistes aus, die in allen Religionen mit mehr oder weniger Klarheit gefunden wird, am bestimmtesten aber in der Religion von höherer Ausbildung. Aber auch unabhängig von dieser einzelnen Lehre lebt es doch überall da, wo der Fromme sich eine geistige Gemeinschaft mit Gott, eine Abkunft von Gott, eine Kindschaft Gottes zuschreibt, wo er nach Ähnlichkeit mit Gott hinstrebt, eine Theilnahme an der göttlichen Seligkeit, ein künftiges Sein bei Gott, ein Sein im Himmel, eine Erlösung von den irdischen Elementen hofft; denn in alle dem spricht sich das Gefühl der Erhabenheit unseres Geistes über die irdische Beschränktheit und einer freien Richtung nach dem ewigen göttlichen Sein hin aus. Daher macht sich dies Gefühl am mächtigsten in allen den Elementen der Religion geltend, in denen diese mit der Sittlichkeit näher zusammenhängt, und es gewinnt daher eine einseitige Vorherrschaft über das Gefühl der Abhängigkeit, wo die Religion eine einseitig sittliche Richtung nimmt.

In dieser ganzen Entwickelung des Wesens der Religion haben wir wieder nur eine rein subjective Bestimmung der Religion, nur eine Bestimmung der psychischen Thätigkeit der Frömmigkeit, ohne daß über den Gegenstand derselben irgend etwas bestimmt worden wäre: ja dieser subjective Standpunkt ist hier in der Glaubenslehre, wie schon bemerkt wurde, noch viel schärfer festgehalten worden als in den Reden über die Religion, wo doch wenigstens der Begriff des Unendlichen als objective Bestimmung der Religion aufgestellt wurde, der aber hier ebenfalls in die subjective Bestimmung der Abhängigkeit verwandelt worden ist. Wir haben uns schon oben gegen diese bloß subjective Bestimmung der Religion erklärt und müssen daher auch hier diesen Mangel misbilligend ansehen. Denn

obgleich auch wir die subjective Bestimmung der psychischen Thätigkeit der Religion als die Hauptsache anerkennen, so bedarf doch, wie oben gezeigt wurde, eben diese subjective Bestimmung einer Ergänzung durch die objective, indem das Wesen der psychischen Thätigkeit eben durch den Gegenstand, worauf sie gerichtet ist, mit bestimmt wird, also von der Bestimmung dieses Objects ein helleres Licht auf das Subject zurückfällt. So scheint es, daß ein klareres Aussprechen über den Gegenstand des religiösen Gefühls, eine schärfere speculative Bestimmung des Ewigen oder der Idee, namentlich auch in unserem Falle, die Einseitigkeit leicht verhindert haben würde, mit der hier das religiöse Gefühl allein als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dargestellt wird, indem daraus sichtbar geworden sein würde, daß es gerade das Bewußtsein von unserer freien Persönlichkeit oder dem ewigen Sein unseres eigenen Ich sei, in welchem alle Überzeugungen von dem höhern, göttlichen Dasein sowie alle Beziehungen des Gefühls auf diese wurzeln. Zwar scheint uns dennoch auch Schleiermacher selbst eine sehr bestimmte Bezeichnung des Inhaltes oder Gegenstandes des religiösen Gefühls zu geben, indem er das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gleichbedeutend mit Beziehung des Gefühls mit Gott betrachtet wissen will, also Gott als Gegenstand des religiösen Gefühls hinstellt. Allein eine Täuschung wäre es, zu glauben, daß wir damit eine objective Bestimmung der Religion gewonnen hätten: Schleiermacher selbst verwahrt sich dagegen durch die bestimmtesten Erklärungen. Er sagt nämlich, daß durch den Ausdruck Gott nur das „Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins" bezeichnet werden solle (S. 22), er setzt hinzu, daß dieses Woher „nicht die Welt sei in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben," aber über diese negative Bestimmung hinaus weist er jede nähere Bestimmung des Begriffs Gott entschieden ab und will ihn nur „als die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" oder nur als das, „was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist", gefaßt haben. Daß nun aber die Beziehung mit Gott nicht gleichbedeutend sei mit schlechthiniger Abhängig-

keit oder das Gottesbewußtsein mit dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, ergibt sich als eine unmittelbare Folge dessen, was so eben gegen die Abhängigkeitstheorie bemerkt worden ist. Die Beziehung unseres Ich mit Gott setzt schon voraus, daß die Idee oder auch das Gefühl Gottes schon in uns lebt, und eben darin spricht sich unsere Freiheit und Selbständigkeit aus. Nur der freie, selbständige Geist kann in Beziehung mit Gott treten, nur aus uns selbst, aus unserer Selbstthätigkeit kann das Bewußtsein oder das Gefühl von Gott hervorgehen. Dies spricht im Grunde Schleiermacher selbst deutlich aus, wenn er sagt (S. 24): „Es bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß." Ist nun Gott uns nicht äußerlich gegeben, so muß er uns innerlich gegeben sein, d. h. er muß uns ursprünglich durch unsere Selbstthätigkeit gegeben sein, oder, wie Schleiermacher selbst sagt (S. 23), er ist uns „gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise." Ist nun darin das eigene Geständniß Schleiermacher's enthalten, daß Gott für uns (subjectiv) nur „von uns her ist," d. h. daß wir in Beziehung mit Gott vermöge unserer Selbstthätigkeit treten, und es ist, nach einer früheren Erklärung Schleiermacher's (S. 22), in Beziehung auf dasjenige ein schlechthiniges Freiheitsgefühl möglich, was „ganz von uns her" ist: so folgt, daß auch in Beziehung auf Gott ein schlechthiniges Freiheitsgefühl möglich ist, und daß also Gottesbewußtsein und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht gleichbedeutend sind, oder daß wenigstens damit nur einseitig das Eine Element des Gottesbewußtseins ausgedrückt ist, und daß es als das andere Element das schlechthinige Freiheitsgefühl ebenso nothwendig in sich schließe.

2. Die Religion in ihrer Erscheinung.

Positive Religion.

Wir haben uns bisher nur mit der Idee der Religion beschäftigt, wie sie als Anlage ursprünglich in dem menschlichen

Geiste liegt. Aber zur vollständigen wissenschaftlichen Verständigung über die Religion gehört es wesentlich, daß wir uns auch der Bedingungen bewußt werden, unter denen die bloße Anlage in die Wirklichkeit hervortreten, die Idee realisirt werden kann, oder die Art und Weise zu kennen, wie sie im Leben zur Erscheinung wird. Ist dies nämlich schon eine Aufgabe der Religionsphilosophie, insofern sie einestheils darüber Rechenschaft geben können muß, unter welchen Bedingungen und nach welchen Gesetzen es möglich sei, die Idee der Religion in der Form der Wissenschaft zur Erscheinung zu bringen, anderntheils aber auch als Philosophie der Geschichte der Religionen in den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion die Eine reine Idee derselben überall nachweisen können muß: so ist diese Aufgabe in einem noch viel höheren Grade an die Dogmatik zu stellen, da diese es vorzugsweise mit der wissenschaftlichen Behandlung einer positiven Religion zu thun hat, der Begriff einer positiven Religion und ihr Verhältniß zu der sogenannten natürlichen aber lediglich von der richtigen Einsicht von dem Verhältnisse der Idee der Religion zu ihrer Erscheinungsweise abhängt. Deswegen ist es als ein nicht geringer Gewinn für die Religionswissenschaft zu betrachten, daß die Unterscheidung der Idee oder des ursprünglichen Wesens der Religion von ihrer Erscheinung zu allgemeinerer und klarerer Anerkennung gekommen ist, und daß man dadurch in allem Wechsel und aller Mannichfaltigkeit der verschiedenen Erscheinungen der Religion doch immer die Eine und unveränderliche Idee der Religion festzuhalten gelernt hat. Dadurch hat man nicht allein für die philosophische Ansicht von der Geschichte der Religionen ein festes kritisches Princip gewonnen, sondern man hat auch insbesondere für die Dogmatik eine freiere und zugleich tiefere Ansicht über die Bedeutung der positiven Religion erhalten. Es ist nämlich dadurch hauptsächlich durch den Grundsatz, daß die Idee der Religion selbst nie als solche rein in die Erscheinung hervortrete, sondern immer nur auf beschränkte Weise, und daß die Erscheinungen der Religion immer wechseln müssen, weil die Bedingungen derselben immer wechseln, auf das Entschiedenste das Vorurtheil beseitigt wor-

den, als könne jemals in irgend einer gegebenen Form der Religion, werde diese nun supernaturalistisch als eine ein für allemal gegebene göttliche Mittheilung, oder rational als ein allgemeingültiges System von Vernunftwahrheiten gefaßt, das wahre Wesen der Religion enthalten sein, wodurch das Princip der freien Fortbildung und individuellen Lebendigkeit aller supernaturalen oder rationalen Stabilität gegenüber aller Religionswissenschaft eingepflanzt ist.

Schleiermacher nun hat das Verhältniß zwischen dem Wesen der Religion und ihrer Erscheinung in diesem Sinne mit großer Klarheit und Schärfe anerkannt und hervorgehoben, ja wir verdanken wol ihm zum großen Theil die allgemeinere Beachtung desselben; jedoch wendet er es auf die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen positiver und natürlicher Religion in einer Weise an, worin wir ihm nicht beistimmen. Wir müssen darin gegen ihn streiten, daß er behauptet, die Religion könne nur als positive Religion zur Erscheinung werden, und es gebe keine reelle natürliche Religion, ja selbst keine eigentliche Religionsphilosophie.

Es sind nämlich zwei Bedingungen, von denen Schleiermacher die Erscheinung der Religion abhängig macht: erstlich die sinnliche Natur des Menschen oder das nothwendige Zusammensein einer jeden religiösen Gefühlserregung mit einer sinnlichen, zweitens die menschliche Gemeinschaft, vermöge welcher die Religion einer mittheilbaren Form bedarf. Durch die erstere wird die Religion in ihrer Erscheinung bestimmt, insofern sie in dem einzelnen Individuum erscheint und hier von der Eigenthümlichkeit des Individuums abhängt, die Religion tritt hier als individuelle Religionserscheinung oder als sogenannte Privatreligion hervor; durch die andere wird sie in Ansehung der Formen ihrer Mittheilung in der menschlichen Gemeinschaft bestimmt, sie hängt hier von der Eigenthümlichkeit des öffentlichen Geistes der Gemeinschaft ab und äußert sich als öffentliche oder gemeinsame Religionsform, als positive, kirchliche Religion. Die Entwickelung dieser beiden Elemente der Erscheinung der Religion müssen wir bei Schleiermacher näher verfolgen.

Die Erscheinungsform der Religion in dem einzelnen Individuum ist dadurch sinnlich bedingt, daß in diesem das absolute Abhängigkeitsgefühl in keinem wirklichen Momente rein für sich in die Erscheinung hervortreten kann, sondern immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein nothwendig verknüpft ist, das jenes seinem Gehalte nach mit bestimmt oder ihm einen sinnlichen Gehalt gibt. Schleiermacher unterscheidet nämlich in der Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseins drei Stufen: 1) die des thierartigen, animalischen Selbstbewußtseins, worin der Gegensatz zwischen Subject und Object noch nicht ausgebildet ist, wohin der Zustand des Bewußtseins der Kinder und die träumerischen Momente des Übergangs zwischen Wachen und Schlafen gehören; 2) die des sinnlichen Selbstbewußtseins, welches ganz und gar in diesem Gegensatze zwischen Subject und Object beruht, und welches also alle diejenigen Gefühlszustände in sich begreift, in welchen auf die Gegenstände der Anregung eine Gegenwirkung des Subjects, also ein theilweisiges Freiheitsgefühl möglich ist, sodaß also auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen in dieser weiten Bedeutung unter dem Begriffe des sinnlichen Selbstbewußtseins mit fallen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben; 3) die des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und Alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste (S. 25 und 26). Wollen wir uns nun dieser Bestimmung der drei Stufen des Selbstbewußtseins anschließen, so kann dies allerdings in gewissem Sinne so geschehen, daß wir den Gegensatz zwischen Subject und Object auf der sinnlichen Stufe anerkennen, in der höchsten dagegen als aufgehoben denken; allein wir müssen dies nach unserer Theorie von dem religiösen Gefühle etwas anders fassen als Schleiermacher. Wenn nämlich Schleiermacher den Gegensatz zwischen Subject und Object auf der sinnlichen Stufe so faßt, daß darin ein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Subject und Object gesetzt wird, oder daß das Subject auf das anregende Object

immer auch eine Gegenwirkung ausübe: so ist dieser Gegensatz auf der Stufe des religiösen Gefühls als aufgehoben zu denken, indem, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, „Alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird.“ Wenn wir aber dessenungeachtet auch auf dieser Stufe der Auflösung des Gegensatzes ein absolutes Freiheitsgefühl zugleich mit dem der absoluten Abhängigkeit behaupten, so ist dies so zu verstehen, daß nur auf der Stufe des sinnlichen Selbstbewußtseins das Abhängigkeitsgefühl und das Freiheitsgefühl als zwei reell getrennte Thätigkeiten vorkommen, die sich gegenseitig beschränken, mithin beide nur theilweise stattfinden können, hingegen auf der dritten Stufe durchdringen sie sich beide völlig, sie sind nicht mehr reell getrennte Acte, sondern jeder Moment des Abhängigkeitsgefühls ist zugleich ganz Freiheitsgefühl, sie beschränken sich also nicht gegenseitig und sind eben darum beide absolut. Ein Gegensatz aber zwischen Subject und Object bleibt in dieser höchsten Stufe dennoch stehen und kann überhaupt in keiner menschlichen Thätigkeit jemals aufgehoben werden, nur ist es kein Gegensatz der Gegenwirkung mehr, sondern nur ein ideeller. Was daher Schleiermacher S. 27 von der Nothwendigkeit sagt, daß in dem Gebiete des Wissens und des Thuns, auch in dem Zustand ihrer höchsten Vollendung, ein Gegensatz zwischen Subject und Object doch immer stattfinden müsse: das gilt gerade ebenso auch von dem Gefühle. Eine Thätigkeit des Subjects ohne Beziehung auf ein Object wäre überhaupt keine wirkliche Thätigkeit, jedes Gefühl muß sich auf ein Etwas beziehen, was gefühlt wird. Ist dieses Etwas das Subject selbst, so ist eben dieses selbst das Object, der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern er ist in dem Subject selbst, insofern die fühlende Thätigkeit (das Subject) doch immer, wenigstens dem Begriff nach, ideell etwas Anderes ist als der gefühlte Zustand (das Object), und wie im Erkennen das Selbstbewußtsein und im Handeln das Selbstbeherrschen, so ist im Fühlen das Selbstgefühl oder Gefühl der Freiheit dieser Zustand. Und daß eben das religiöse Gefühl wesentlich dieses Selbstgefühl sei, d. h. diese Beziehung unseres Gefühls

auf das reine Wesen unseres Ich, ganz abgesehen von aller empirischen Bestimmtheit desselben, nur seinem idealen Gehalt als selbständigem Geiste oder vernünftigem Wesen nach, sei, dies ist oben entwickelt worden.

Fassen wir nun die drei Stufen des Selbstbewußtseins in diesem Sinne, so können wir darin, wie Schleiermacher das Bedingtsein der dritten Stufe in ihrer Äußerung durch die zweite nachweist, ihm größtentheils beistimmen. Die niedrigste thierähnliche Stufe des Selbstbewußtseins muß allmälig von selbst in dem Grade verschwinden, in dem die mittlere sich entwickelt; die höchste aber kann sich noch gar nicht entwickeln, so lange jene (die mittlere) noch vorhanden ist; umgekehrt muß die mittlere unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwickelung erlangt hat (S. 28). Ein wirkliches oder empirisch erscheinendes wird unser Selbstbewußtsein nur dadurch, daß es in einer bestimmten Zeit hervortritt und auf einen bestimmten Gegenstand bezogen wird, der seinen Inhalt ausmacht. Ohne bestimmte Zeit und ohne bestimmten Inhalt ist das Selbstbewußtsein bloß leere Möglichkeit. Zeitlich bestimmt aber wird das Selbstbewußtsein nur dadurch, daß es in einer bestimmten Zeit eine Anregung empfängt, und bestimmten Inhalt erhält es nur durch äußerlich gegebene Gegenstände. Mithin kann wirkliches Selbstbewußtsein nur auf der Stufe des (im obigen Sinne) sinnlichen Selbstbewußtseins zu Stande kommen, weil nur hier Anregung in der Zeit und von äußerlich gegebenen Gegenständen möglich ist: das höchste (religiöse) Selbstbewußtsein hingegen hat keinen Gegenstand, von dem es in der Zeit angeregt, und der ihm äußerlich gegeben werden könnte, sondern sein Gegenstand (das Ewige) ist zeitlos und in dem Subject selbst ursprünglich gegeben. Und sowie dieser Gegenstand der sich selbst immer gleiche und über allen Wechsel erhabene ist, so muß auch das darauf bezogene Gefühl an sich immer sich selbst gleich sein, kann also nur eine zeitliche, empirische Bestimmung erhalten, nie in die dem Wechsel unterworfene Erscheinung eintreten. Diese zeitliche Bestimmung und diese (wechselnde) Gehaltbestimmung kann es nur dadurch erhalten, daß es sich mit dem

sinnlichen Selbstbewußtsein verbindet und von diesem Zeit- und Gehaltbestimmung erhält. Dies soll jedoch nicht geschehen durch eine völlige Verschmelzung beider, sondern so, daß der Mensch sich mit dem Gegensatze des Subjects und Objects immer zugleich der Auflösung des Gegensatzes in dem schlechthinigen Abhängigkeits- (und Freiheits-) gefühle bewußt werde, oder daß er das Sinnliche in seinem Selbstbewußtsein immer in seiner Beziehung zu dem Übersinnlichen, Ewigen auffasse. „Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein," sagt Schleiermacher, „die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl (und Freiheitsgefühl). Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig (und frei) setzt, um desto frömmer ist er" (S. 29 und 30). Entkleiden wir dies von der Schleiermacher'schen Sprache, so können wir es in unserer Weise auch so ausdrücken. Das religiöse Gefühl als Gefühl des Ewigen findet in der Zeitlichkeit nie einen bestimmten Gegenstand, kann also als solches nie in die Zeitlichkeit hervortreten, nie als ein wirkliches in die Erscheinung kommen. In die Zeitlichkeit kann es nur hervortreten dadurch, daß es sich auf einen Gegenstand in der Zeit, d. i. einen endlichen Gegenstand bezieht, in die Erscheinung kann es nur kommen, indem es sich mit einem Gegenstande in der Erscheinung verbindet. Dies geschieht dadurch, daß das religiöse Gefühl das Endliche auf das Ewige bezieht, daß es das Endliche in seinem Verhältnisse zu dem Ewigen auffaßt, d. h. daß es dasselbe als Erscheinung des Seins an sich anerkennt.

Damit sind wir wieder auf den Standpunkt der oben beschriebenen religiösen Ahnung gekommen, von wo aus wir die Schleiermacher'sche Ansicht von dieser Seite her mit dem subjectiven Idealismus in Einklang bringen können. Wir sahen oben, die ideelle Überzeugung des religiösen Glaubens entwickelt sich nur an dem (sinnlichen) Bewußtsein des Endlichen; sie kam nur dadurch zu Stande, daß wir uns der Unvollendbarkeit

aller sinnlich bedingten Erkenntniß des Wissens bewußt werden. Schon in diesem Sinne des wissenschaftlichen Ausspruchs des Glaubens können wir also behaupten, daß die religiöse Überzeugung nur in und mit der sinnlich bedingten Erkenntniß in die Wirklichkeit hervortreten könne. Die Ideen, in denen sich der Glaube ausspricht, können nur an dem Endlichen, nämlich durch Negation der Schranken der Endlichkeit, im Bewußtsein vollzogen werden, und es gibt durchaus keinen wissenschaftlichen Ausspruch des religiösen Glaubens, der unabhängig wäre von dieser Beziehung auf das Endliche, Sinnlichbedingte. Indessen ist es doch nur ein negatives Verhältniß, in welchem hier das Sinnlichbedingte mit dem Ewigen steht, denn die Ideen entwickeln sich an dem Endlichen nur, indem wir das, was endlich daran ist, negiren und nur die Realität schlechthin aus ihm als Gehalt des Glaubens übrig behalten. Dies aber ist nicht das Verhältniß, von welchem hier bei Schleiermacher die Rede ist. Er spricht von einer positiven Gehalterfüllung des religiösen Gefühls durch das sinnliche Selbstbewußtsein. Es ist nicht die Art des wissenschaftlichen Ausspruches des religiösen Glaubens, von dem hier Schleiermacher redet, sondern er will angeben, wie sich die Religion unmittelbar im Gefühle kund gibt, und wie sie im religiösen Leben zur Erscheinung wird. Dafür aber werden wir an das Gefühl der religiösen Ahnung gewiesen, die einzelne, sinnlich in der Anschauung gegebene Gegenstände in unmittelbaren ästhetischen Urtheilen auf das Ewige bezieht oder das Ewige in dem Endlichen wiederfindet. Die Ahnung erkennt in der Natur Erscheinung des Ewigen, ihr gilt jeder Gegenstand der Anschauung als Bild, als Symbol, Offenbarung des Göttlichen. Hier wird also allerdings das religiöse Gefühl immer nur durch Gegenstände der sinnlichen Anschauung mit Gehalt erfüllt, und es würde gar nicht in die Wirklichkeit hervortreten können, wenn es nicht an diesen sinnlichen Stoff sich anschlösse und in diesem einen Gehalt für ihre religiösen Urtheile empfinge. Nie läßt sich das Ewige an sich positiv im Gefühle aussprechen, sondern immer nur so, daß das Sinnliche oder Endliche ästhetisch dem Ewigen untergeordnet wird, also immer nur bild.ich

in sinnlicher Hülle. Daher weist Schleiermacher sehr wahr in dieser nothwendigen Verbindung des religiösen Gefühls mit dem sinnlichen die Quelle alles „Menschenähnlichen" (Anthropomorphistischen) in unseren Aussagen über Gott und Göttliches nach und behauptet mit Recht die Unvermeidlichkeit dieses Anthropomorphismus (oder allgemeiner, dieser Bildlichkeit) in alle dem, was das Gefühl über Gott ausspricht (S. 35). Schleiermacher behauptet diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus namentlich gegen diejenigen, welche nur das Gefühl für eine mit sinnlichen Elementen vermischte, mithin unreine Quelle religiöser Bestimmungen halten, außer diesem aber anderwärts her — etwa aus der Vernunft — einen ursprünglichen Begriff von Gott zu besitzen glauben, der ihnen rein von sinnlichen Bestandtheilen das göttliche Wesen ausspreche. Wohl haben auch wir in den Ideen einen Ausdruck des religiösen Glaubens anerkannt, der sich nicht im Gefühle, sondern in Begriffen des Verstandes ausspricht, und der uns das Ewige rein von sinnlichen oder endlichen Bestandtheilen darstellt. Aber wir haben auch zugleich anerkannt, daß wir in diesen Ideen das Ewige und Göttliche nur negativ bestimmen, durch Negation der Schranken der Endlichkeit, und daß jede positive Bestimmung des Ewigen nur im Gefühle möglich ist durch bildliche Bezeichnung desselben, sodaß also alle positive Bestimmung des Ewigen nothwendig anthropomorphistisch ist im weiteren Sinne, insofern darunter alle Bestimmung des Göttlichen durch sinnliche Bestandtheile der menschlichen Natur verstanden wird. Aber auch auf das Gebiet der Ideen selbst erstreckt sich dieser Anthropomorphismus oder diese Bildlichkeit dadurch, daß dem menschlichen, ebenfalls sinnlich bedingten Verstande die Abstraction von allem Endlichen oder Sinnlichen, mithin die rein negative Bestimmung des Ewigen, nie ganz gelingen wird, sondern daß sich hier immer noch sinnliche Bestandtheile und positive Bestimmungen unvermerkt einmischen werden.

Deswegen wird auch jener große Kampf zwischen Bild und Sache, Symbol und Idee, concret anschaulicher Gestalt und abstractem Begriff von dem Ewigen und Göttlichen, oder zwi-

schen lebendigem Gefühl und kaltem Verstand, der sich durch die ganze Geschichte der Religionen als das Grundprincip aller Entwickelung des religiösen Bewußtseins hindurchzieht, nie rein aufgelöst werden, weil der Verstand sich nie ganz von allen sinnlichen Elementen befreien wird, und das Gefühl nie aufhören wird, dem Verstande seine positiven Aussagen über das Göttliche als wahre Aussagen über das Wesen des Göttlichen aufzudringen. Der höchste Standpunkt für die Entwickelung des religiösen Bewußtseins, der für menschliche Bestrebungen erreichbar ist, wird nur der sein, daß der Verstand wie das Gefühl sich seiner wahren Grenzen bewußt wird, daß also der Verstand, wo er positive Bestimmungen des Ewigen findet, diese aus seinem Gebiete ausscheidet und dem Gefühle zuweist, und nie darauf Anspruch macht, in seinen Ideen über die Grenze der Negativität hinaus etwas über das wahre Wesen des Göttlichen aussagen zu können, das Gefühl aber in seinen positiven Aussagen über das Göttliche immer nur bildliche Bezeichnungen des Ewigen anerkenne und sich für das wahre Wesen der Dinge dem verständigen Bewußtsein der bloß negativen Aussprüche der Ideen unterordne. - Aber die Bestimmung dessen, was nun nach diesen Grundsätzen dem Verstande, und was dem Gefühle angehöre, wird nie ganz vollendet werden, und das unendliche Streben, diese beiden Gebiete immer schärfer auszuscheiden, wird der Mittelpunkt aller künftigen Religionsgeschichte bleiben, wie er es bisher, obgleich ohne klares Bewußtsein der Grundsätze, wovon es abhängt, gewesen ist. Aber eben deswegen ist es für das Interesse der Frömmigkeit selbst so wichtig, den Glauben selbst von dem Ausspruch desselben, oder mit Schleiermacher das unmittelbare religiöse Bewußtsein von der Darstellungsweise desselben zu unterscheiden und demgemäß den Grundsatz anzuerkennen, den Schleiermacher am Schlusse dieses Paragraphen ausspricht, daß nur der Ausspruch oder die Darstellungsweise der sinnlichen Form und dadurch dem ewigen Wechsel der Geschichte und der mannichfaltigen Gestaltung der Individualität unterworfen sei, der Glaube selbst aber oder das unmittelbare Selbstbewußtsein rein und unveränderlich in jedes Frommen Herzen davon unberührt wohne.

„Die Frommen", sagt Schleiermacher sehr wahr (S. 35), „sind sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten." Darin ist dem Frommen die ungestörte Ruhe und die feste Zuversicht auf seinen Glauben gesichert, die er mitten in dem hin- und herwogenden Sturme sich gegenseitig bestreitender Meinungen, von denen keine sich auf die Dauer gegen die anderen zu behaupten vermag, und gegen die zerstörende Skepsis des Unglaubens, dessen auflösender Kraft kein religiöses Dogma sicher zu widerstehen vermag, bewahrt; nicht der Glaube selbst, nicht das ursprüngliche religiöse Gefühl ist es, das von dem Kampf der Meinungen bewegt, oder von dem ungläubigen Zweifel getroffen wird, sondern nur sein zeitlicher, sinnlich bedingter und darum wechselnder und gebrechlicher Ausspruch. Aber eben darum wird auch der wahrhaft Fromme nie in irgend Einer gegebenen Form der Religion die volle Befriedigung für sein inneres religiöses Bedürfniß finden, nie in Einer Erscheinungsweise derselben den Glauben selbst für immer vollständig ausgesprochen zu haben wähnen, sondern, während er in Ansehung des Glaubens selbst ruhig über den Bewegungen der Zeit steht, wird er doch in Ansehung der wissenschaftlichen Ausbildung seines religiösen Bewußtseins, sowie in Ansehung des praktischen Ausdrucks desselben im Leben mit selbständiger Kraft in die religiösen Bewegungen seiner Zeit eingreifen und auch hier sich einen festen, eigenen Standpunkt zu erkämpfen suchen.

Wie nun in dieser so nachgewiesenen sinnlichen Bedingtheit jedes Ausspruchs des religiösen Gefühls der Grund zu aller individuellen Gestaltung der Religion in ihrer Erscheinung gegeben sei, dies bedarf keiner nähern Erörterung. Zu diesem Element der Individualität aber erhalten wir bei Schleiermacher in dem Begriff der religiösen Gemeinschaft ein zweites Element der öffentlichen Gestaltung der Religion.

Daß die hohe Bedeutung der Gemeinschaft für die Gestaltung der Religion eine entschiedenere Anerkennung und eine tiefere Begründung gefunden hat, ist in Schleiermacher's Ansicht

von der Religion als einer der bedeutendsten Vorzüge zu rühmen. Es war eine Verirrung der rationalistischen Methode, die freilich aus dem sehr ehrenwerthen und gerechten Streben hervorging, sich von den Fesseln der Kirche zu befreien, daß man die Religion nur allein aus dem Standpunkt ihrer individuellen Gestaltung auffaßte und dadurch die Nothwendigkeit ihrer Gestaltung für das öffentliche Leben der religiösen Gemeinschaft entweder ganz verkannte oder doch den Werth derselben nicht hinlänglich erkannte. Namentlich für die Theologie verlor man dadurch ein wesentliches Princip, das gerade im Interesse des Rationalismus, durch den es verdrängt wurde, aufrecht zu erhalten war, da eben dieses den rechten Weg eröffnen muß, um die Bedeutung einer positiven Religionsform anzuerkennen, ohne doch dafür der Ableitung derselben aus übernatürlicher Offenbarung zu bedürfen. Auf der andern Seite aber ist auch in der Anwendung dieses Princips der Gemeinschaft große Vorsicht nöthig, daß man nicht durch dieses die Dogmatik wieder einer kirchlichen Autorität unterwerfe und so den Boden der individuellen Freiheit wieder verlasse. Daß nun auch Schleiermacher von diesem letztern Irrweg sich nicht ganz frei gehalten habe, oder doch durch seine schwankenden Bestimmungen leicht zu diesem Irrweg Veranlassung geben könne, werden wir jetzt zu zeigen suchen.

Schleiermacher beginnt den 6. §. seiner Glaubenslehre mit den Worten: „Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwickelung nothwendig auch Gemeinschaft.“ Daß nun das fromme Selbstbewußtsein wirklich ein wesentliches Element der menschlichen Natur sei, steht eigentlich schon als Resultat aus der vorausgegangenen Deduction der Religion aus der menschlichen Natur fest, und es bedurfte nur beiläufig der Bemerkungen, durch welche Schleiermacher (S. 36) die Einwände derjenigen, die sich dagegen auf die Erfahrungen berufen, daß sich das fromme Selbstbewußtsein in Einzelnen und in ganzen Gesellschaften gar nicht finde, dadurch abweist, daß es hier noch nicht in der Zeit zur Entwickelung gekommen sei. Daß aber ferner jedes wesentliche Element der menschlichen Natur Basis

einer Gemeinschaft werde, wird 1) „gefodert durch das jedem Menschen inwohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eignen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeit in die eigene; 2) geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Äußeres wird und als solches wahrnehmbar." So nun will auch das Gefühl, lediglich durch das Gattungsbewußtsein, „nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Äußeres durch Gesichtsausdruck, Geberde, Ton und mittelbar durch das Wort und so für Andere eine Offenbarung des Innern." Diese Äußerung des Gefühls erregt zwar zunächst in Andern nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des Äußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, die um so leichter und besser gelingt, jemehr der Andere fähig ist, in denselben Zustand überzugehen. So muß sich jeder dieser mannichfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als „eines naturgemäßen Zustandes" immer bewußt werden. Diese religiöse Gemeinschaft bestimmt dann ferner Schleiermacher als eine zweifache, nämlich entweder ist sie eine ungleichmäßige und fließende, welche durch die individuellen Verhältnisse der Einzelnen zu den Einzelnen in Ansehung ihrer religiösen Mittheilung und Empfänglichkeit bestimmt ist, oder eine bestimmt begrenzte oder feststehende, insofern sie durch bestimmte, bleibende gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen in Ansehung ihrer religiösen Zustände bestimmt ist. „Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregung bildet, sodaß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört, und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche."

Daß nun also jede Religion, sobald sie in die Erscheinung tritt, nothwendig in der Form einer religiösen Gemeinschaft erscheinen müsse, ist hiermit allerdings dargethan. Und so kann man also wol

alle Bestimmungen der Religion, welche Verhältnisse der Religion zu ihrer Erscheinung ausdrücken, von dem Begriffe der Gemeinschaft aus bestimmen, wie dies Schleiermacher (Zusatz S. 40) in Ansehung der Begriffe von einer bestimmten Religion überhaupt, der Religiosität, der natürlichen Religion, der Religion schlechthin, der subjectiven und objectiven Religion, der äußeren und inneren Religion thut. Allein man darf dabei doch nie vergessen, daß auch ebenso nothwendig die Bedingtheit der Erscheinung der Religion durch die menschliche Individualität erkannt wurde, daß also in jeder Erscheinung der Religion immer auch das Element der Individualität neben dem der Gemeinschaft gefunden werde, und nur die Wechselwirkung zwischen diesen beiden die ganze Erscheinung der Religion ausmache. Man kann daher mit demselben Rechte jene Verhältnißbestimmungen der Religion zu ihrer Erscheinung von dem Begriffe der Individualität aus bestimmen, aber ebenso einseitig als von dem andern Begriffe aus, da nur beide zusammen die vollständige Bestimmung geben können. Und da das Individuelle der Religion, wie Schleiermacher selbst ausdrücklich anerkennt (S. 41), in dem Gemeinschaftlichen derselben nie ganz aufgeht, so kann es auch für die Reflexion als eine besondere Realität neben jenem anerkannt werden. Wenn daher Schleiermacher (S. 40) behauptet, von einer bestimmten Religion werde immer nur „in Beziehung auf eine bestimmte Kirche" geredet, und man verstehe darunter im Allgemeinen „das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zu Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identischen frommen Gemüthszustände seinem besondern Inhalte nach": so kann man dies nur von der Einen Seite für richtig anerkennen, und es läßt sich durchaus nicht einsehen, warum man nicht auch, ganz abgesehen von einer bestimmten Kirche, von einer bestimmten Religion reden könne bloß in Beziehung auf eine bestimmte Individualität; denn wenn man auch zugeben muß, daß keine Individualität in der Wirklichkeit ganz unabhängig sein könne von irgend einer — sei es fließenden oder bestimmt begrenzten — Gemeinschaft: so kann doch auf der andern Seite auch nicht geleugnet werden,

daß die individuelle Form nie identisch sei mit der gemeinsamen, daß also noch außer der Gemeinschaft oder über diese hinaus eine Bestimmung der Religion übrig bleibe bloß durch die Individualität. Ebenso wenn Schleiermacher die Religiosität (S. 41) nur setzt in den Antheil, den der Einzelne an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, oder in den Grad der Erregbarkeit des Einzelnen durch die Gemeinschaft und durch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft: so scheint es fast, als wenn die Religiosität selbst nur in dem Individuellen im Gegensatz gegen das Gemeinsame der Religion gefunden werden sollte, während doch offenbar dieser Begriff erst innerhalb des Individuellen selbst als das Innere, als die bleibend gewordene religiöse Gefühlsstimmung oder Gesinnung, welche dem Äußern zu Grunde liegt, bestimmt werden muß, da man unmöglich behaupten kann, daß alle Äußerungen des religiösen Gefühls nur in der Form der Gemeinschaft vor sich gehen, sondern in Erkenntnissen, Handlungen und religiösen Gefühlsäußerungen sich das Individuelle ebenso gut geltend macht als in dem Innern. Darin ist zugleich unser Urtheil über subjective und objective, innere und äußere Religion enthalten, die Schleiermacher gleichmäßig so bestimmt, daß das Reinpersönliche oder das den Einzelnen Angehörige die subjective und innere, das Gemeinschaftliche die objective oder äußere Religion ausmache. Wir glauben gerade diese Begriffe richtiger zu bestimmen, wenn wir dabei nur von dem Begriffe der Individualität ausgehen, da die Gegensätze von Subjectivem und Objectivem, Innerem und Äußerem nicht durch das Verhältniß des Individuums zu der Gemeinschaft bestimmt werden, sondern innerhalb des Individuums selbst liegen. Das Individuelle der Religion selbst ist theils ein Inneres, Subjectives, der zu Grunde liegende Gefühlszustand, die eigenthümliche Mischung des reinen religiösen Gefühls mit dem Sinnlichen, theils ein Äußeres, Objectives, eine bestimmte Art, wie das religiöse Gefühl in Erkenntniß, Handlung, Betrachtungsweise, Kunst ꝛc. in die Außenwelt hervortritt. Hier kommt an sich die Gemeinschaft gar nicht in Rücksicht, und nur bis auf einen gewissen Grad unterliegt die individuelle Äußerung

der Religion der Frommen der Gemeinschaft. Endlich, wenn Schleiermacher den Gebrauch des Wortes natürliche Religion ganz verwirft, „weil es keine natürliche Kirche gibt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte": so gilt dies wieder nur von dem Begriffe der Gemeinschaft aus, und man kann sehr wohl die individuelle Gestaltung der Religion, insofern sie nur durch die in der Natur des Menschen liegenden Verhältnisse bedingt ist, im Gegensatz der positiven Religion, worin die Religionsform durch historisch gegebene gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt ist, natürliche Religion nennen. Der Begriff der natürlichen Religion und damit auch die Frage, ob es eine solche geben könne, kann seine vollständige Bestimmung erst aus dem Verhältniß derselben zu der positiven Religion finden, und wir nehmen daher hier gleich das voraus, was Schleiermacher über die positive Religion erst später ausführt.

Schleiermacher geht dafür (§. 10, S. 62) von dem Grundsatze aus, daß jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit (sowol der Entwickelungsstufe als der Gattung) theils durch eine äußere, theils durch eine innere Einheit bestimmt ist. Durch eine äußere dadurch, daß sie ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes Geschichtlichstätiges ist, durch eine innere dadurch, daß in ihr die religiösen Gefühle eigenthümlich gebildet werden, und zwar so, daß in allen frommen Gemeinschaften derselben Stufe zwar Dasselbe ist, aber in jeder Alles auf andere Weise (S. 64). Aus diesen beiden Punkten sollen nun die Ausdrücke positiv und geoffenbart regulirt werden. Daß diese sehr viel Verworrenes und Schwankendes an sich tragen, wodurch es schwer wird, einen bestimmten Gebrauch von denselben in der wissenschaftlichen Theologie zu machen, gestehen wir Schleiermacher gern zu. Dennoch aber möchten wir den Begriff des Positiven so bestimmt sehen, daß er für den wissenschaftlichen Gebrauch noch festgehalten werden könne, und zwar so, daß er als Unterscheidungszeichen zwischen der theologischen und philosophischen Behandlung der Religion gelten könne; wogegen wir den Begriff der Offenbarung ganz aus dem Gebiete der Wissenschaft entfernen und nur als bildlich

symbolischen Ausdruck für die religiöse Ahnung gelten lassen möchten.

Rücksichtlich des ersten Punktes müssen wir daher darin von Schleiermacher abweichen, daß er die Realität der besondern Darstellung einer natürlichen Religion entweder ganz bestreitet oder sie doch nur in ein untergeordnetes und abgeleitetes Verhältniß zu der positiven Religion stellt. Schleiermacher geht dabei ganz richtig von einer Analogie mit dem Unterschiede des positiven Rechtes mit dem Naturrecht aus. Es ist ganz klar, daß das Naturrecht in demselben Sinne wie das positive, nämlich als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft, nirgend ist, und daß ebenso die natürliche Religion, als Basis einer religiösen Gemeinschaft, nirgend ist. Aber wie folgt daraus der andere Satz, daß das Naturrecht nur das sei, was sich aus der Gesetzgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahiren läßt, und ebenso die natürliche Religion nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt? Und wenn dann im Gegensatz dieser natürlichen Religion unter der positiven verstanden werden soll „der individuelle Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist": warum sollte es denn nicht auch eine Darstellung des Inhalts eines religiösen Lebens geben können, worin auf diese geschichtliche Urthatsache keine Rücksicht genommen würde? sowie es ja auch eine solche von geschichtlichen Verhältnissen unabhängige Darstellung des natürlichen Rechtes gibt. Warum sollte nur das ein Gegenstand der Beobachtung, mithin auch der wissenschaftlichen Darstellung werden können, was in der Geschichte als Basis einer Gemeinschaft hervorgetreten ist? Wir haben schon oben angedeutet, daß die bloß individuelle Gestaltung der Religion, insofern diese von einer religiösen Gemeinschaft als unabhängig gefaßt wird, natürliche Religion genannt werden kann im Gegensatz der positiven, durch geschichtlich gegebene Verhältnisse der religiösen Gemeinschaft, d. i. durch kirchliche

Formen bestimmten Gestaltung der Religion. Darin ist freilich auch keine ganz ausreichende Begriffsbestimmung gegeben, da die geschichtlich gegebenen Formen der religiösen Gemeinschaft an sich nicht minder natürliche sind als die individuellen, und wieder die individuellen ebenfalls durch geschichtliche Verhältnisse bedingt sind und in sofern selbst positive genannt werden können. Allein auf der andern Seite kann man doch, in Beziehung auf den einzelnen Menschen, das, was ihm von Außen durch die Geschichte und die Gemeinschaft als ein Gegebenes entgegentritt, und was er als solches in sich aufnimmt, als Positives, dem, was er durch seine eignen innern Kräfte in sich schafft und gestaltet, als seiner Natur oder als dem ihm Natürlichen, entgegenstellen; um so mehr, da dies mit der von Schleiermacher aufgestellten Erklärung von dem Positiven, wonach das von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist, Abhängige darunter verstanden wird, wohl zusammenstimmt.

Allein die natürliche Religion will nicht bloß das religiöse Leben eines einzelnen Individuums aussprechen, sondern sie macht für ihre Darstellung auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit, auf allgemeine und nothwendige Gültigkeit für alle Menschen Anspruch. Wenn nun Schleiermacher diese Allgemeinheit nur aus der Abstraction des Gemeinsamen in den verschiedenen positiven Religionsformen ableiten will, so scheint er damit das Dasein eines Allgemeinen und Nothwendigen der Religion unabhängig von der positiven Gestaltung derselben zu leugnen und stellt die natürliche Religion nur als ein abgeleitetes, secundäres Erzeugniß aus jener dar. Dennoch aber hat ja Schleiermacher eine ursprüngliche, allen Menschen gemeinsame und nothwendige Anlage der Religion in dem menschlichen Geiste vollkommen anerkannt und nachgewiesen. In dieser ursprünglichen Anlage zur Religion dürfen wir also in Übereinstimmung mit Schleiermacher selbst der natürlichen Religion einen Gegenstand anweisen, in dem sie unabhängig von allen positiven Formen ein Allgemeines und Nothwendiges für alle Menschen aussprechen kann. Und damit sind wir zu der Behauptung berechtigt, daß der Begriff des Natürlichen,

in der Religion sowol als in dem Rechte, nicht erst aus der Abstraction aus dem Positiven entspringt, sondern ursprünglich, vor aller positiven Gestaltung, aus der menschlichen Geistesnatur. Das Natürliche ist nicht das mittelbar abstrahirte Allgemeine, sondern das ursprüngliche Allgemeine, was allem Besondern und Mannichfaltigen als Bedingung zu Grunde liegt. Und insofern dieses Ursprüngliche, diese bloße Anlage zur Religion oder zum Recht in der Vernunft, als der ursprünglichen Form der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, liegt, in sofern fällt die natürliche Religion zusammen mit der Vernunftreligion, wie das Naturrecht mit dem Vernunftrecht, deren wissenschaftliche Darstellungen in der Religionsphilosophie und der Rechtsphilosophie hervortreten.

Die Darstellung dieses ursprünglich Allgemeinen und Nothwendigen der Religion, dieser durch die geistige Natur des Menschen allein, unabhängig von allen äußern geschichtlichen Verhältnissen bedingten Anlage zur Religion, hat die natürliche Religion und die Religionsphilosophie zu allen Zeiten gewollt, und schwerlich möchte es so leicht sein, wie Schleiermacher behauptet, zu beweisen, daß das, was man mit diesem Namen bezeichnet, wirklich nur auf jenem Wege der bloßen Abstraction entstanden sei (S. 68), oder wenn es auch geschehen wäre, so hätte sie damit nur einen falschen Weg eingeschlagen, der ihrer wahren Aufgabe nicht entspricht, ohne daß damit gegen diese Aufgabe selbst irgend etwas Entscheidendes ausgesprochen wäre. Und wenn auch dieser natürlichen oder Vernunft-Religion weder das Recht noch die Fähigkeit zugestanden werden darf, für sich allein eine religiöse Gemeinschaft zu begründen: so darf sie sich doch niemals das Recht streitig machen lassen, in der wissenschaftlichen Darstellung einer jeden positiven Religion als oberstes kritisches Princip anerkannt zu werden, welches dieser die Bedingungen ihrer Anerkennung und die Ziele ihrer Fortbildung aufstellt. Nun ließe sich vielleicht gegen die Ausführbarkeit dieser Aufgabe noch der Einwand erheben, daß die bloße Anlage der Religion gar nicht für sich dargestellt werden könne, da sie, eben als bloße Anlage, noch gar nichts Wirkliches geworden sei, so weit aber, als sie als

Wirkliches in die Erscheinung trete, schon durch die äußern Verhältnisse der Entwickelung, theils der Individualität, theils der Gemeinschaft, bestimmt werde, sodaß also jede angeblich natürliche Religion doch immer nur aus der positiv gewordenen Religion ihren Inhalt entlehnen könne. Wir entgegnen darauf: die natürliche oder die Vernunft=Religion, wenn sie sich ihrer wahren Aufgabe klar bewußt ist, will gar nicht ein in die Erscheinung getretenes, wirklich gewordenes religiöses Leben darstellen, sondern nur Bedingungen, Gesetze der Möglichkeit eines jeden wirklichen religiösen Lebens, nur die Anlage dazu oder die Natur derselben. Und die Möglichkeit einer besondern Darstellung dieser bloßen Anlage oder Natur der Religion könnte nur dann bestritten werden, wenn man die Möglichkeit der psychologischen Selbstbeobachtung überhaupt bestreiten könnte; denn die religiöse Natur des Menschen ist ja nur ein Theil der psychischen Natur des Menschen überhaupt. Sowie daher der Mensch, kraft seines Selbstbewußtseins, fähig ist, seine innern geistigen Anlagen und Vermögen oder seine Geistesnatur überhaupt zu beobachten und wissenschaftlich in der Psychologie darzustellen, sowie er hier nur die allgemeinen Gesetze und Bedingungen seines ganzen geistigen Lebens, ohne Rücksicht auf das wirklich entwickelte Geistesleben, für sich in das Bewußtsein erhebt: so vermag er auch im Besondern seiner religiösen Natur, nur als Bedingung alles wirklichen religiösen Lebens, sich bewußt zu werden. Die Darstellung der natürlichen Religion oder Vernunftreligion ist ihrer Grundlage nach rein ein Werk der psychologischen Selbstbeobachtung, in wiefern diese, als Kritik der Vernunft, die Principien aller philosophischen Erkenntnisse in der geistigen Natur des Menschen nachweist. Freilich mag die natürliche Religion diesen ihren wahren Standpunkt oft verkannt haben, und von derjenigen, die zuerst in Deutschland als ein Erzeugniß der oberflächlichen eklektischen Popularphilosophie oder früher in England aus der Schule der sogenannten Freidenker unter diesem Namen hervorgetreten ist, ist es bekannt genug, daß sie von dieser Aufgabe weit entfernt war. Sie ist von dem grundfalschen Vorurtheile ausgegangen, daß es eine rein natürliche, von allen Verhältnissen der Individualität, Ge=

schichte und religiösen Gemeinschaft unabhängige Entwickelungsform der Religion gebe, und indem sie die Darstellung dieser sich zur Aufgabe machte und dafür die Religion von allem Individuellen, Geschichtlichen und Kirchlichen, mit Einem Worte von allem Symbolischen ganz zu entkleiden suchte, hat sie die Religion alles bestimmten Inhalts, aller festen Gestalt und alles entschiedenen Charakters beraubt und hat nur ein körperloses, unheimliches Gespenst, einen farblosen Schatten, eine leere, flache Abstraction von der Religion übrig behalten, nur durch einige matte Regungen des individuellen religiösen Lebens belebt, von dem sich der tiefere religiöse Sinn mit Recht unbefriedigt abgewendet und zu der reichern Fülle der positiven Religion zurückgewendet hat. Von daher, also von einer bloß zufälligen Verirrung, rührt die ungünstige Meinung, die sich bei Manchen gegen die natürliche Religion ausspricht, und nur in Beziehung auf diese Misbildung derselben können wir den Widerwillen für gerechtfertigt halten, den Schleiermacher gegen sie nicht verbergen kann. Denn das muß entschieden als wahr anerkannt werden, daß es eine solche bloß natürliche Entwickelung der Religion durchaus nicht gibt, daß alle und jede Entwickelung der Religion den Bedingungen der Individualität, der Geschichte und religiösen Gemeinschaft unterliegt, daß nur von daher die leere Form und Anlage Gehalt und bestimmte Gestalt empfängt, nur von daher ihr Kraft, Fülle und Leben zufließt, nur hier ihre Nahrungsquelle liegt, mit deren Verstopfung sie zu einem dürren Gerippe zusammenschrumpfen muß. Ganz dieselbe Erscheinung finden wir auch auf dem Gebiete der Rechtslehre wieder. Auch hier hat man in dem Naturrecht eine wirkliche Rechtsgesetzgebung auszusprechen versucht und dafür irgend einen rein natürlichen gesellschaftlichen Zustand der Menschen, sei es nun als Urzustand der Menschheit oder als einen wirklich zu erreichenden künftigen Zustand, vorausgesetzt, für welchen das Naturrecht selbst gelten solle, und so hat man bis ins Einzelne hinein angeblich naturrechtliche Bestimmungen ausgeführt. Auch hier aber muß das Naturrecht nur auf die Darstellung der innern rechtlichen Natur des Menschen, d. h. auf die ursprüngliche Anlage und die bloßen Be-

dingungen der Möglichkeit rechtlicher Verhältnisse beschränkt werden, und jede Anwendung des Rechts oder jede Verwirklichung der Anlage kann nur in Beziehung auf historisch gegebene gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen stattfinden und geht so in positive Rechtsbestimmungen über. Aber darum muß doch die Anerkennung einer ursprünglichen Idee des Rechts über allen positiven Rechten, und das Recht der freien Prüfung und Fortbildung aller positiven Rechtsgesetze nach dem Maßstabe der ewigen Idee des Rechts ebenso fest behauptet werden als für die Religion eine ursprüngliche Idee der Religion über allen positiven Religionen, und das Recht der freien Prüfung aller positiven Religionen nach dem Maßstabe der ewigen Idee der Religion; und damit ist das unumstößliche Bedürfniß einer selbständigen wissenschaftlichen Begründung und Entwickelung dieser Idee als natürlicher oder Vernunft-Religion durch die Religionsphilosophie gerechtfertigt.

Was aber zweitens den Begriff der Offenbarung betrifft, so gestehen wir gern, daß derselbe so, wie er von Schleiermacher gefaßt wird, durchaus nichts in sich enthält, wodurch eine völlig freie, rationale Auffassung der Religion und des Christenthums irgendwie gehemmt würde, daß er aber auch zugleich in dieser Fassung ganz aufhört, einen bestimmten wissenschaftlichen Sinn zu behalten, und deswegen besser ganz aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird. Als das Wichtigste in der Bestimmung der Offenbarung erscheint uns bei Schleiermacher, daß er die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung, als die Quelle der größten Verworrenheit in dieser Angelegenheit, ganz verwirft. Denn das muß für die gesunde Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt feststehen, daß jede Wirksamkeit Gottes auf die Welt, an sich oder von dem Standpunkt Gottes aus betrachtet, eine unmittelbare, d. h. durch keine Gesetze der Natur bedingte oder keine Kräfte der Natur vermittelte ist, weil ja diese Gesetze und Kräfte der Natur an sich, also für Gott, gar nicht sind, sondern nur als Bedingungen gelten, unter denen die Dinge uns sinnlich beschränkt erscheinen; daß aber für uns, oder so wie sie uns erscheint, jede göttliche Wirksamkeit nothwendig eine

mittelbare ist, weil eben jene Gesetze und Kräfte der Natur die nothwendigen Bedingungen sind, unter denen sie uns in die Erscheinung treten oder von uns wahrgenommen werden kann, außerhalb dieser aber uns gar nichts erscheint. Demnach ist jede Offenbarung zugleich eine unmittelbare und auch eine mittelbare, je nachdem sie von dem objectiven oder subjectiven Standpunkt betrachtet wird. Damit ist zugleich die Realität eines Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung vernichtet, denn Gottes Wirksamkeit ist an sich, für ihn selbst, immer eine übernatürliche, subjectiv, für uns, immer eine natürliche. Sonach bleibt für die nähere Bestimmung der Offenbarung nichts übrig, als sie auf irgend eine psychische Thätigkeit zu beziehen, in der für uns die göttliche Mittheilung vorzugsweise wahrgenommen werde; also ein Organ der göttlichen Mittheilung anzugeben. Dafür nun schließt Schleiermacher Alles, was uns durch Erfahrung oder mittelbares Denken offenbar wird, von dem Begriff der Offenbarung aus und bezieht sie ausschließlich auf das Selbstbewußtsein oder Gefühl, da dieses allein es ist, durch welches wir des Religiösen unmittelbar inne werden. Durch diese Erklärung aber würde die Offenbarung noch auf keine Weise von jeder unmittelbaren religiösen Lebensäußerung überhaupt unterschieden. Schleiermacher setzt daher noch folgende nähere Bestimmung hinzu (S. 70): „Dem nach werden wir sagen können, der Begriff (der Offenbarung) bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht aus dem frühern geschichtlichen Zusammenhange zu begreifen ist. Daß nur hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Causalität (?) gesetzt ist, bedarf keiner weitern Erörterung (?).“ Inwiefern hier die Bestimmung, wonach die Offenbarung nur auf einen geschichtlichen Anfang einer religiösen Gemeinschaft bezogen wird, der Willkürlichkeit zu zeihen sei, mag unerörtert bleiben. Allein auch in dem Hauptbegriff der Ursprünglichkeit und historischen Unerklärlichkeit ist nichts wesentlich Unterscheidendes der Offenbarung von andern unmittelbaren religiösen Lebensäußerungen enthalten. Denn faßt

man die historische Unerklärlichkeit nicht in dem roheren supernaturalistischen Sinne, der so eben von Schleiermacher selbst verworfen wurde, als wenn ein schlechthin übernatürliches Factum in die Geschichte eingetreten sein sollte, sondern nach dem ganzen Zusammenhang mit Schleiermacher's Ansicht so, daß eine Thatsache nicht aus der Vergangenheit ihrem Inhalte nach abgeleitet werden könne, sondern daß ein neues, geistiges Element in die Geschichte eingetreten sei, das in der vorhergehenden Zeit noch nicht gelegen habe: so ist doch einestheils auch dieses neue geistige Element nur als das Erzeugniß der menschlichen freien Geisteskraft zu betrachten, und man sieht nicht ein, inwiefern in ihm „eine göttliche Causalität gesetzt" sein solle, anderntheils aber ist darin auch keine wahre historische Unerklärlichkeit enthalten, denn die freie Geisteskraft des Menschen ist ja selbst, insofern sie in die Erscheinung wirkend eintritt, nur als eine Naturkraft zu betrachten, sodaß also ein Factum, das aus der freien Geisteskraft eines Menschen unter den Bedingungen ihres Zusammenseins mit dem übrigen Sein erklärt ist, eben damit historisch erklärt ist. Wenn also durch diese Erklärung auch alles das, was bloß aus der Nachahmung oder aus den äußeren Anregungen und aus früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, aus dem Gebiete der Offenbarung bestimmt ausgeschlossen ist, so sieht sich doch Schleiermacher selbst zu dem Geständniß genöthigt, daß sie sich von andern Zuständen der höheren Begeisterung schwer (oder gar nicht) trennen lasse, da das bloße Mehr oder Weniger keine bestimmte Grenze bilden kann. Auf dieses Mehr oder Weniger in Ansehung des Umfangs läuft aber auch noch die Bestimmung hinaus, daß Offenbarung nur da anzunehmen sei, „wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz (eine ganze Persönlichkeit) durch eine solche göttliche Mittheilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, für geoffenbart zu achten sei" (S. 72); denn es ist dieselbe Thätigkeitsweise, nur in verschiedenem Umfange, die sich in einzelnen Momenten und in einer ganzen Existenz ausspricht. Und wenn Schleiermacher weiterhin den Grundsatz anerkennt, daß nichts Einzelnes (also auch keine einzelne Persönlichkeit) für sich dürfe als Offenba-

rung angesehen werden, da die ganze Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes sei, und dann auch die Untrüglichkeit oder reine Wahrheit der Offenbarung aufgibt, da Gott sich nicht kund mache, wie er an und für sich ist, sondern in seinem Verhältnisse zu uns, also nach unserer beschränkten Auffassungsfähigkeit, und demnach auch den niederen Religionsformen den Anspruch auf Offenbarung zugesteht: so sind damit alle Grenzen — außer jene psychologischen — verwischt, durch die sich das Gebiet der Offenbarung als ein bestimmt von andern unmittelbaren Äußerungen der Frömmigkeit gesondertes festhalten lasse. Die Offenbarung Schleiermacher's ist durchaus nichts Anderes als der ursprüngliche Ausspruch des religiösen Gefühls überhaupt, bezogen auf irgend eine historische Thatsache. Wozu nun also dieses Wort Offenbarung, wenn sich doch wissenschaftlich gar kein besonderer Begriff damit verbinden läßt? — Wenn der religiöse Mensch in gewissen Erscheinungen der Natur oder der Geschichte mit besonderer Lebhaftigkeit sein Gefühl erregt findet, wenn er hier oder dort eine besondere Mittheilung göttlicher Kraft ahnt, und er spricht dieses Gefühl unter dem Namen einer göttlichen Offenbarung aus: wer wollte dann Etwas gegen diesen Sprachgebrauch einwenden? Und wenn dann im Besondern dieses Gefühl von einer Mittheilung des göttlichen Geistes am lebendigsten da hervortritt, wo der menschliche Geist, freier von den Schranken der Sinnlichkeit und den Vermittelungen des reflectirenden Verstandes, unmittelbar aus der geheimnißvollen Tiefe des Gefühls zu uns spricht, wo der selbständige Geist seine Freiheit bewährt durch Schöpfungen neuer geistiger Elemente, mit denen er in die Geschichte wirkend eintritt, wo endlich die freie, schöpferische Geisteskraft in einer ganzen erhabenen und reinen Persönlichkeit uns entgegentritt, — wenn, sage ich, der fromm bewegte Mensch in diesen Erscheinungen göttliche Offenbarung findet, was ist natürlicher? *) Aber was ist dann mit diesem Ausdruck ausgesagt

---

*) Vergl. De Wette, biblische Dogmatik, zweite Ausgabe, S. 25: „Jede in das Mittelbare der Sprache und Symbolik hervorgehobene wahre religiöse Idee können wir Offenbarung nennen." — „Wir werden

als ein subjectiver Gefühlszustand, ein Zustand der höheren Erregung des religiösen Gefühls? Denn nur subjectiv für die verschiedene Erregbarkeit des Gefühls hat es eine Bedeutung, daß der Eine hier, der Andere dort, oder daß derselbe jetzt lebhafter, dann schwächer erregt wird, also auch bald hier, bald dort eine Offenbarung findet oder nicht. Denn der denkende Verstand muß sich doch immer sagen, daß Gott sich allenthalben und zu jeder Zeit auf gleiche Weise mittheilt, und nur die subjective Empfänglichkeit verschieden ist. Und eben deswegen kann dieser Ausspruch des Gefühls nur bildliche, symbolische Bedeutung haben, nie eigentliche wissenschaftliche. Das Gefühl von der Offenbarung ist ein Ausspruch der religiösen Ahnung, die, wie wir sahen, nur bildlich das Endliche auf das Ewige bezieht, oder das Ewige durch das Endliche bezeichnet. Wenn also der fromm Erregte in irgend einer endlichen Einwirkung auf sein religiöses Gefühl göttliche Offenbarung findet, so heißt dies nur, daß ihm das Göttliche in dieser Einwirkung erscheint, daß sie ihm ein endliches Bild, ein Symbol des allgemeinen göttlichen Wirkens oder Mittheilens ist. In Schwärmerei oder Aberglauben geht dieses Gefühl von der Offenbarung sogleich über, sobald es an sich, nicht nur bildlich, eine göttliche Einwirkung zu erfahren glaubt oder an Andern irgendwo eine solche Erfahrung voraussetzt. Eine Bedeutung dieser Art aber wird die Offenbarung immer annehmen, sobald man ihr einen eigentlich wissenschaftlichen Sinn gibt, denn immer wird dann der bloß subjective Zustand in ein objectives Verhältniß, das bloße Bild in die Sache verwandelt. Lasse man also die Offenbarung als Ausspruch der religiösen Ahnung in ästhetisch-symbolischer Bedeutung unangefochten gelten, aber entferne man sie ganz aus dem Gebiete der Wissenschaft, so wird man alle jene endlosen, verworrenen Streitigkeiten darüber vermeiden, ohne doch das Bedürfniß des religiösen Gefühls irgend zu stören.

---

nur da Offenbarung oder ein Übernatürliches finden, wo nicht bloß fortgebildet, sondern frei geschaffen, und der Anfang einer neuen Entwickelungsreihe gesetzt wird."

3. Die Eigenthümlichkeit des Christenthums.

In diesen Grundsätzen über die Erscheinungsweise der Religion sind uns die Elemente gegeben, aus denen Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums entwickelt. Es ist oft an Schleiermacher besonders gerühmt worden, daß er zuerst die Auffassungsweise des Christenthums von den leeren Abstractionen befreit und einen eigenthümlichen Inhalt desselben geltend gemacht habe. Wir müssen uns hier davon überzeugen, inwiefern ihm dieser Vorzug mit Recht zugeschrieben werde.

Wir müssen dafür zunächst auf den obigen Grundsatz zurückgehen, wonach jede eigenthümliche Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit theils durch eine äußere Einheit, d. i. durch ihre Beziehung auf einen bestimmten geschichtlichen Anfang, theils durch eine innere Einheit, d. i. durch eine eigenthümliche Gestaltung ihrer frommen Gefühlserregungen, bestimmt ist. Beides zusammengenommen bildet erst die ganze Eigenthümlichkeit einer religiösen Gemeinschaft, beides muß also auch an dem Christenthum nachgewiesen werden.

Die Eigenthümlichkeit der innern Einheit des Christenthums entwickelt Schleiermacher dadurch, daß er die eigenthümliche Stelle nachweist, welche das Christenthum in dem ganzen System der in der Geschichte überhaupt vorkommenden Hauptformen religiöser Gemeinschaften einnimmt. Schleiermacher unterscheidet hier verschiedene Entwickelungsstufen, die einander untergeordnet sind, und verschiedene Gattungen oder Arten der Religionsformen, die einander beigeordnet sind. Beide Eintheilungen müssen nebeneinander gelten, können aber auch stetig ineinander übergehen. Als die hauptsächlichsten Entwickelungsstufen, die theils der Natur des frommen Selbstbewußtseins, theils der geschichtlichen Erfahrung gemäß sind, unterscheidet Schleiermacher folgende drei: 1) der Götzendienst oder Fetischismus, wo das höhere (fromme) Selbstbewußtsein sich noch in verworrener Mischung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein befindet und sich deswegen nur auf sinnliche Gegenstände bezieht, und wo das Selbstbewußtsein

zugleich noch so beschränkt ist, daß es sich nur auf einen kleinen Theil des endlichen Seins, einen einzelnen oder mehre Gegenstände (Idole, Fetische) bezieht. 2) Der Polytheismus, der Anfang der bestimmten Unterscheidung des höhern Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, und die Erweiterung des Selbstbewußtseins zu einer Totalität des Seins, die aber noch als sinnlich in der Form der Mehrheit der Wesen (Vielheit der Götter) aufgefaßt wird. 3) Der Monotheismus, die durchgängige Bestimmung des sinnlichen Selbstbewußtseins durch das höhere, religiöse, in welchem also alles endliche Sein in der Weise in das fromme Selbstbewußtsein aufgenommen wird, daß es nur auf den Einen höchsten Gott bezogen werden kann*). Mit dieser Behauptung, daß der Monotheismus die höchste Stufe der Entwickelung des religiösen Bewußtseins sei, und daß die beiden übrigen die Bestimmung in sich tragen, zu jener höchsten überzugehen, soll jedoch über das historische Problem gar nichts entschieden werden, ob der historisch ursprüngliche Zustand der Religion im Menschengeschlecht der Fetischismus war, der sich allmälig durch Verbindung mehrer Volksstämme und dadurch gegebene Erweiterung und Vervielfältigung des Selbstbewußtseins zum Polytheismus, und durch diesen dann zum Monotheismus erhoben habe, oder ob ein kindlicher, aber eben deswegen mit sinnlichen Elementen vermischter Monotheismus der erste Religionszustand war, der einestheils durch jene sinnlichen Elemente in die niederen Stufen des Fetischismus und Polytheismus herabgesunken ist, anderntheils sich unmittelbar zum reinen Monotheismus erhoben hat. Überhaupt läßt sich über den historisch ursprünglichen Religionszustand nichts Gewisses bestimmen, da er außerhalb der Grenzen der Geschichte liegt. Nur das läßt sich mit Sicherheit im Allgemei-

---

*) Absichtlich habe ich in der Darstellung dieser Stufen das ganz übergangen, wodurch die höchste monotheistische Stufe nothwendig als absolutes Abhängigkeitsgefühl dargestellt wird, um den Streit darüber nicht hier zu erneuern, und da aus dem Obigen leicht von selbst einleuchtet, wie auch mit dem monotheistischen Religionsbewußtsein das unbedingte Freiheitsgefühl vereinbar sei und selbst nothwendig zu ihm gehöre.

nen darüber behaupten, daß er weder in einem gänzlichen Mangel an allem frommen Selbstbewußtsein, mithin in einem Zustande völliger Brutalität bestanden haben könne, weil sich aus einem solchen die Entwickelung eines Höheren gar nicht denken ließe, da er gar keinen zu entwickelnden Bestandtheil enthalten würde, noch in einem Zustande der absoluten Vollkommenheit und Reinheit des frommen Selbstbewußtseins, weil ein solcher gar kein Element in sich enthalten würde, durch welches er in die niederen Zustände hätte herabsinken können; sondern jedenfalls muß dieser ursprüngliche Zustand beide Elemente, das fromme Selbstbewußtsein sowol als das sinnliche, in irgend einer Mischung, enthalten haben, um daraus entweder die Vervollkommnung oder die Depravation erklären zu können.

Das Christenthum nun steht auf der dritten, monotheistischen Stufe des frommen Selbstbewußtseins. Mit ihm zugleich aber stehen auf dieser Stufe noch zwei andere Religionsformen, die jüdische und die muhammedanische. Wenn hiermit zugegeben wird, daß neben dem Christenthume noch andere Gestaltungen der Frömmigkeit mit diesem auf gleicher Entwickelungsstufe stehen: so soll dies doch keineswegs in Widerspruch stehen mit der „bei jedem Christen vorauszusetzenden Überzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums" (S. 46). Ohne uns hier noch auf die nähere Prüfung der Gültigkeit dieser Voraussetzung selbst einzulassen, zumal da hier noch gar nicht bestimmt ausgesprochen ist, ob diese ausschließende Vortrefflichkeit des Christenthums als eine absolute oder nur eine relative im Verhältniß zu anderen gegebenen Religionsformen gemeint ist: können wir doch diese letztere als eine nothwendige Voraussetzung für jeden gläubigen Christen gelten lassen. Und in diesem Sinne zeigt Schleiermacher sehr richtig, daß mit jenem Satze die Überzeugung sehr wohl verträglich sei, daß das Christenthum doch auch unter den auf gleicher Entwickelungsstufe mit ihm befindlichen Religionsformen die vollkommenste sei, insofern nämlich der Monotheismus in ihm am vollkommensten entwickelt ist. Das Judenthum nämlich „zeigt durch seine Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamitischen Stamm noch eine Verwandt-

schaft mit dem Fetischismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüthe des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und fest entwickelt hat." „Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ungeachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Vielgötterei festhielt." „Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen und behauptet sich als die reinste Gestaltung des Monotheismus" (S. 52). Die bestimmtere Unterscheidung des Christenthums von den mit ihm auf gleicher Stufe befindlichen religiösen Gemeinschaften wird aber erst aus den Gattungsbestimmungen der Religionsformen abgeleitet.

Die verschiedenen Gattungen der Religionsformen auf derselben Entwickelungsstufe stellt Schleiermacher, um der Entwickelung der Eigenthümlichkeit des Christenthums willen, nur auf der Stufe des Monotheismus dar. Eine Verschiedenheit kann aber hier nicht stattfinden in Hinsicht des absoluten Abhängigkeitsgefühls selbst, da dieses für sich betrachtet eine ganz einfache Thätigkeit ist, sondern nur in Hinsicht der sinnlichen Gefühle, mit welchen es sich verbinden muß, um einen wirklichen Moment in der Zeit zu erfüllen oder in die Erscheinung zu treten. Alles sinnliche Selbstbewußtsein ist aber nach Schleiermacher ein doppeltes, entweder ein Bewußtsein eines leidentlichen Zustandes oder theilweises Abhängigkeitsgefühl, oder ein Bewußtsein eines Thätigkeitszustandes oder theilweises Freiheitsgefühl. In der Art nun, wie diese beiden Elemente des sinnlichen Selbstbewußtseins durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bestimmt werden, je nachdem nämlich das eine dem andern untergeordnet wird, liegt der Grund der Gattungsverschiedenheit der Religionsformen, die Schleiermacher hier entwickelt. Werden unsere leidentlichen Zustände den thätigen untergeordnet, d. h. wird unsere Abhängigkeit nur so aufgefaßt,

daß dadurch unsere Thätigkeit hervorgerufen oder unser Wille zu Handlungen bestimmt wird, oder mit andern Worten, wird das religiöse Gefühl als Antrieb zum Handeln aufgefaßt: so entsteht daraus diejenige Richtung der Frömmigkeit, die Schleiermacher als die teleologische bezeichnet. Werden hingegen unsere thätigen Zustände den leidentlichen untergeordnet, werden also unsere Thätigkeitszustände selbst wieder als Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject, mithin selbst wieder als leidentliche Zustände aufgefaßt: so ist dies, nach dem Ausdrucke Schleiermacher's, die ästhetische Frömmigkeit (indem nämlich diese sinnlichen Zustände des Menschen in den erhebenden frommen Erregungen als Zusammenstimmung, d. h. als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen als Misstimmung oder Häßlichkeit betrachtet werden). Insofern nun Schleiermacher die leidentlichen Zustände, weil sie einen natürlichen Zusammenhang des menschlichen Zustandes mit der Gesammtheit alles endlichen Daseins ausdrücken, auch natürliche, die thätigen dagegen auch sittliche Zustände nennt, drückt er den angegebenen Unterschied auch so aus, daß die teleologische Richtung der Frömmigkeit das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die ästhetische das Sittliche dem Natürlichen unterordnet (§. 9, S. 55). Mag nun die hier gewählte Bezeichnung dieser beiden Richtungen Manches gegen sich haben, oder mag die Art, wie sie hier entwickelt worden sind, nicht ganz mit unserer Ansicht übereinstimmen: in dem Grundgedanken können wir um so eher Schleiermacher beistimmen, als sie, wie es uns scheint, noch viel klarer und entschiedener aus den von uns oben nachgewiesenen zwei Elementen des religiösen Gefühls, dem absoluten Freiheitsgefühl neben dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, abgeleitet werden kann als hier aus dem letzteren allein. Denn nach Schleiermacher's Theorie ist es nicht ohne Schwierigkeit zu denken, wie ein Zustand der Thätigkeit sich überhaupt mit einem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zu Einem Moment verbinden könne, da er in ihm gar nichts Entsprechendes oder Gleichartiges finden könnte, und man sollte denken, der Zustand der Thätigkeit müßte in demselben Augen-

blicke wieder als ein leidentlicher Zustand aufgefaßt werden, in dem er sich mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl vereinigte, also im Sinne der ästhetischen Richtung der Frömmigkeit aufgefaßt werden. Dagegen stellt sich das Verhältniß nach unserer Ansicht sehr einfach und klar dar. Sinnliche Zustände der Thätigkeit wie des Leidens finden in dem religiösen Gefühle auf gleiche Weise Anklang und können also an sich mit gleicher Leichtigkeit durch dieses bestimmt oder in dieses aufgenommen werden. Je nachdem aber in dem sinnlichen Lebenszustande eines Menschen entweder die Zustände der Thätigkeit oder die des Leidens vorherrschen, wird durch dieselben mehr oder weniger das absolute Freiheitsgefühl oder das absolute Abhängigkeitsgefühl angeregt werden. Oder je nachdem der Mensch sich mehr seinem durch die Kette der Naturnothwendigkeit bedingten, also natürlichen Zustande nach auf das Ewige und Göttliche bezieht, oder mehr nach seinem freithätigen Handeln auf die Natur oder als selbstbestimmendes Wesen, wird er sich im ersteren Falle als absolut abhängig oder im andern Falle als absolut frei fühlen, wird also im ersteren Falle das Gefühl der religiösen Ergebung und Demuth das vorherrschende sein, im andern wird sein religiöses Gefühl mehr im freien sittlichen Handeln hervortreten.

Die Entwickelung der Eigenthümlichkeit des Christenthums wird nun in Beziehung auf diese Eintheilung dadurch um einen Schritt weiter geführt, daß es als die teleologische Richtung des Monotheismus bestimmt wird. Und hiermit hat Schleiermacher gewiß eine große Wahrheit ausgesprochen, in der wir ihm mit voller Seele beistimmen. Die entschiedene sittliche Richtung, die sich in dem ganzen religiösen Leben des Christenthums ausgeprägt hat, bildet gewiß die wahre Eigenthümlichkeit desselben. So wenig damit die flache Ansicht derer gebilligt sein soll, die in dem Christenthume nichts weiter als eine reine Moral, in religiöse Formen gekleidet, mit religiösen Antrieben verbunden oder mit religiösen Idealen ausgestattet, finden wollen, und die also die ursprüngliche Würde der Religion selbst in dem Christenthume ganz verkennen: so treffend ist darin doch die Wahrheit ausgesprochen, daß jede reli-

giöse Lebensäußerung in dem Christenthum mit einer sittlichen in nothwendiger Beziehung steht, und daß also das ganze religiöse Leben des Christenthums sich zuletzt in der religiös-sittlichen That, als ihrem höchsten Entwickelungspunkt, abschließt.

Sowie Schleiermacher das Verhältniß zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung der Frömmigkeit gestellt hat, muß man mit Recht davon erwarten, daß dadurch hauptsächlich die Eigenthümlichkeit des Christenthums im Unterschied von den mit ihm auf gleicher Stufe befindlichen Religionsgemeinschaften des Judenthums und des Islam bestimmt werde. Allein in der Anwendung finden wir, daß dies die Formel nur sehr unvollkommen leistet, und es entstehen Zweifel darüber, ob mit dem Begriffe des Ästhetischen die der teleologischen oder sittlichen entgegenstehende Richtung der Frömmigkeit richtig bezeichnet sei, und ob wir auch wirklich zwei Richtungen auf gleicher Stufe darin anzuerkennen haben, oder ob sie nicht vielmehr auch dem Grade der Entwickelung nach voneinander verschieden sind. Der Unterschied zwischen einer vorherrschend sittlichen und einer ästhetischen Gestaltung der Religion tritt allerdings mit großer Schärfe hervor in dem Verhältnisse des Christenthums zu der griechischen Vielgötterei. Schleiermacher drückt dies Verhältniß aus durch den Gegensatz der christlichen Idee des Reiches Gottes, durch welche die Gesammtheit der Thätigkeitszustände unter dem Gottesbewußtsein bezeichnet wird, und der heidnischen Idee von der Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre *). Allein eben hier finden wir nicht

---

*) Ob dieser Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und der Schönheit der Seele das Verhältniß zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung der Frömmigkeit richtig bezeichne, muß bezweifelt werden. Die Schönheit der Seele nämlich, wenn sie auch, als Zustand der Zusammenstimmung der verschiedenen Lebensäußerungen der Seele in einem einzelnen Subject, in sofern auch theilweise einen leidentlichen Zustand der Seele ausdrückt, als der Zustand der Zusammenstimmung als ein Ergebniß der Wechselwirkung zwischen dem Subject und dem übrigen

ein Verhältniß der Coordination auf gleicher Stufe zwischen den beiden Richtungen, sondern der Subordination. In der Vergleichung des Christenthums mit den auf der monotheistischen Stufe ihm beigeordneten Religionsformen verliert hingegen der Gegensatz seine Schärfe. Denn wenn auch der Islam in seinem fatalistischen Glauben eine entschiedene Unterordnung des Thätigen unter das Leidentliche zeigt und darin mit dem vorherrschend sittlichen Charakter des Christenthums in einem scharfen Gegensatze steht, so kann man doch diese Eigenthümlichkeit, die mehr auf sinnlichem Verstande beruht, nicht wohl als eine ästhetische, in dem sonst gültigen Sinne dieses Wortes, bezeichnen. In dem Judenthum aber verschwindet der Gegensatz noch mehr, da es selbst auch in seiner theokratischen Form diese sittliche Richtung und die daraus hervorgehende Beziehung aller Thätigkeit auf ein Reich Gottes enthält, nur weniger rein aufgefaßt, da es die Sittlichkeit mehr als ein äußerliches Handeln, und die Beziehung auf Gott und sein Reich mehr in der rechtlichen oder politischen Form eines Vertrags mit Gott betrachtet. Dieser Unterschied zwischen dem Christenthum und dem Judenthum ist also durch diese Formel noch gar nicht bestimmt ausgedrückt, es ist nur ein

---

gesammten Dasein zu betrachten ist, enthält doch an und für sich gar nicht die Beziehung dieser theilweisen Abhängigkeit auf das höchste Wesen in sich. Vielmehr finden wir darin einen rein ethischen Begriff, der an und für sich gar keine religiöse Beziehung in sich schließt. Es ist die ästhetische Auffassung der Zusammenstimmung aller Thätigkeiten der Seele unter den sittlichen Idealen. Wenn daher die Idee der Schönheit der Seele mehr in dem griechischen Alterthum, die von dem Reiche Gottes in dem Christenthum vorkommt, so hat dies wol nur darin seinen Grund, daß in dem griechischen Alterthum die Sittlichkeit unabhängig von der Religion, im Christenthum dagegen in steter Abhängigkeit davon aufgefaßt wurde. Wenn wir daher in dem Christenthum diese Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion als nicht wesentlich betrachten dürfen — wie dies für die Wissenschaft allerdings zu fodern ist —: so ist kein Grund mehr vorhanden, warum die Idee der Schönheit der Seele nicht auch in dem Christenthum anwendbar sein sollte. Nur könnte dann diese Idee, die wir der Ethik vindiciren, nicht mehr zur Bezeichnung einer eigenthümlichen Form der Religion dienen.

Unterschied des Mehr oder Weniger, aber nicht ein specifischer Unterschied. Einen solchen entwickelt Schleiermacher erst später aus den eigenthümlichen historisch-positiven Elementen, durch die sich beide voneinander scharf trennen, oder durch die äußere Einheit.

In der von Schleiermacher dargestellten Eigenthümlichkeit des Christenthums in Ansehung seiner äußeren, historischen Einheit treffen wir auf den eigentlichen Mittelpunkt oder Grundstein seiner ganzen christlichen Glaubenslehre; hier knüpft er den ersten Knoten, von dem alle Fäden des kunstvollen dogmatischen Gewebes, mit dem er die Glaubenslehre umschlingt, ausgehen, und in den sie alle zurücklaufen. Wir müssen daher hier besonders aufmerksam darauf sein, wie Schleiermacher zu seinen Resultaten gelangt. Es handelt sich hier darum, dem Christenthum einen eigenthümlichen positiven oder historischen Charakter zu sichern, ohne daß dadurch die freie rationale Auffassung desselben auf irgend eine Weise beeinträchtigt wird. Daß hier Schleiermacher dem historisch-positiven Element des Christenthums ein zu großes Übergewicht über das rationale einräume, daß er das letztere durch das erstere gefährde, dies wird das Hauptmoment unserer Kritik in dieser Hinsicht sein.

Daß nun die historische Grundthatsache, oder der bestimmte historische Anfangspunkt, von dem das Christenthum als positive Religion ausgeht, die Erscheinung der Person Jesu Christi sei, daß also alle Christen eben dadurch Theil haben an der christlichen Gemeinschaft, daß sie ihre religiösen Gefühle auf Christum beziehen und in der Person Christi den Vereinigungspunkt finden, in dem die religiösen Lebensäußerungen aller Christen zusammentreffen: dies kann gar keinem Streite ausgesetzt sein. Man müßte aufhören, das Christenthum als eine positive Religion, als eine geschichtlich bestimmte religiöse Gemeinschaft zu fassen, wenn man diese Beziehung des religiösen Lebens auf die Person Christi nicht anerkennen wollte. Aber ebenso, wie man von allen denjenigen, deren religiöses Leben von dieser Beziehung auf die Person Christi getrennt ist, mit Recht behaupten darf, daß sie der christlichen Gemeinschaft als einer äußeren, positiven nicht angehören (denn

daß sie nicht dennoch der inneren, geistigen christlichen Gemeinschaft noch angehören, ist damit keineswegs gesagt): ebenso muß auch behauptet werden, daß Alle, die ihr religiöses Leben auf Christum, als den Mittelpunkt der religiösen Gemeinschaft, auf irgend eine Weise beziehen, als Christen, nämlich als Christen der äußeren Gemeinschaft nach, anzuerkennen sind, mag nun diese Beziehung auf Christum aufgefaßt werden, wie sie wolle. Jede nähere Bestimmung dieser Beziehung auf Christum, jede Gehaltbestimmung derselben, ist schon eine besondere, eigenthümliche Auffassung des positiven Charakters des Christenthums, die nicht mehr zu dem bleibenden Wesen desselben gehört und nicht als allgemeine Norm aufgestellt werden darf. Das bleibende Wesen des positiven Christenthums ist nur dies, daß überhaupt die Person Christi als der Mittelpunkt des ganzen religiösen Gemeinschaftslebens aller Christen anerkannt werde, das Wie dieser Beziehung, ob er vorzugsweise als Lehrer, als Vorbild des Lebens, als Stifter der Gemeinschaft, als Herrscher derselben, als Mensch, als Gott, als Erlöser, als Beglücker der Christen ꝛc. aufgefaßt werde, dies muß der freien Auffassung der Christen überlassen bleiben, darüber kann zwischen einzelnen christlichen Gemeinschaften oder in der Wissenschaft gestritten werden, der allgemeine Charakter der Christlichkeit hängt davon nicht ab.

Darin aber sind wir in einen starken Widerspruch mit Schleiermacher's Ansicht getreten. Schleiermacher gibt dieser Beziehung auf Christum eine viel engere Bestimmung, wodurch er gleich von vorn herein dem christlichen Glauben einen sehr scharf ausgeprägten dogmatischen Charakter gibt, den wir für die freie Entwickelung des christlichen Glaubens für äußerst bedenklich halten müssen. Er stellt nämlich als allgemeine Norm der Christlichkeit auf, die Beziehung alles religiösen Lebens „auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung" (S. 74). Ja er begnügt sich nicht bloß mit dem allgemeinen Ausdrucke der Erlösung, den dann Jeder auf seine Weise gebrauchen könne, sondern er verlangt auch, daß Alle etwas Gemeinsames dabei im Sinne haben. Diesen gemeinsamen Sinn der Erlösung stellt er ferner dahin fest

S. 76 fg.): Erlösung bedeutet im Allgemeinen einen Übergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen besseren. Dieser Übergang stellt die passive Seite der Erlösung (das Erlöstwerden) dar; dazu kommt dann noch die active Seite, die dazu von einem Andern geleistete Hülfe. Wird dieser Begriff auf dem Gebiete der Frömmigkeit unter der Voraussetzung der teleologischen Richtung derselben angewendet, so kann der schlechte Zustand nur darin bestehen, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, der in seiner höchsten Steigerung durch die Ausdrücke Gottlosigkeit oder Gottvergessenheit bezeichnet werden kann. Dieser Zustand soll zwar nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins, aber doch als eine Unfähigkeit, es durch sich selbst befriedigend zu beleben, gedacht werden, sodaß also eine Erlösung (durch ein Anderes) nothwendig ist. Die Anerkennung eines solchen Zustandes findet sich in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwecken darauf ab, ihn aufzuheben. Das Christenthum aber unterscheidet sich doch von allen andern frommen Gemeinschaften durch Zweierlei: 1) Im Christenthum kommt sowol die Unfähigkeit als die Erlösung nicht nur als ein einzelnes religiöses Element wie mehre andere auch vor, sondern alle andern frommen Erregungen werden darauf bezogen, und dieses ist also in allen andern immer mit enthalten; 2) die Erlösung wird als ein allgemein und vollständig durch Christum Vollbrachtes gesetzt. Diese beiden Momente aber werden im Christenthum als unzertrennlich und wesentlich zusammengehörig aufgefaßt, so, daß die Beziehung auf die Erlösung nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein ist, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus nur auf die Weise Stifter der frommen Gemeinschaft ist, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden.

So erhalten wir schon hier ein reichhaltiges dogmatisches Material, als Grundlage für ein sehr entschiedenes dogmatisches System, ohne daß wir noch wissen, woher uns gerade dieses Dogma, warum kein anderes gegeben werde; es wird ein

Dogma, ein Grunddogma aufgestellt vor aller Dogmatik, ehe nur die Erkenntnißquellen der christlichen Dogmatik nachgewiesen sind. Ja der Gebrauch und die Gültigkeit dieser Erkenntnißquellen wird sogar später von diesem Grunddogma abhängig gemacht, denn nur in sofern als Bibel, symbolische Bücher, Vernunft und Wissenschaft mit dieser Erlösungstheorie übereinstimmen, sollen sie als wahre Quellen der christlichen Glaubenslehre gelten. Fragen wir aber weiter: worauf gründet sich die Wahrheit und Christlichkeit dieses Grunddogmas von der Erlösung? so erhalten wir bei Schleiermacher nur die Antwort (S. 83 fg.): bewiesen ist es nicht und kann nicht bewiesen werden. „Vielmehr, wie sich hier Alles auf die Dogmatik bezieht, und diese nur für die Christen ist: so ist auch diese Darstellung nur für diejenigen, die im Christenthum leben" *). Wer nun also dieses Dogma von der Erlösung nicht als das christliche Grunddogma in sich findet, der lebt nicht in dem Christenthum, der ist dem Geiste nach nicht Christ. Das ist ein harter, schwer zu verantwortender Ausspruch! Wie sich Schleiermacher gegen die Anmaßungen derer sichern könne, die mit gleichem Rechte wie Er irgend ein anderes Dogma als die entscheidende Norm der Christlichkeit an die Spitze stellen, ebenso auf das Vorhandensein desselben in jedem gläubigen Christen sich berufend, und Alle, in denen es nicht vorhanden, von der christlichen Gemeinschaft ausschließend, können wir nicht einsehen. Oder sollte es gar nicht möglich sein, irgend ein anderes Dogma zu finden, auf das sich alle anderen ebenso beziehen ließen wie hier auf das Dogma von der Erlösung? Ist nicht z. B. in der römisch-katholischen Kirchenlehre aus dem Dogma von der Infallibilität des Papstes und dem alleinseligmachenden Glauben an die Kirche mit eiserner Con-

---

*) Vergl. S. 98, wo Schleiermacher es als für sich klar anerkennt, „daß es ebenso wenig möglich sei, die Nothwendigkeit der Erlösung, als daß Christus der Einzige sei, der die Erlösung bewirken kann," Jemandem anzudemonstriren, sondern diese Überzeugung nur dem Glauben, als den Anfang der eigenen Erfahrung der Erlösung durch Christum, zuweist.

sequenz ein Dogmensystem ausgeführt? und wie will sich Schleiermacher dagegen verwahren, wenn jenes katholische Grunddogma ebenso für jeden gläubigen Christen vorausgesetzt wird? Gewiß aber ist es, daß Unzählige, die in Christo den Stifter der christlichen Gemeinschaft verehren, die auf ihn ihr ganzes religiöses Leben, sofern es der Gemeinschaft angehört, beziehen, seinen religiösen Geist in sich aufgenommen haben und von ihm durchdrungen mit Aufrichtigkeit an die christliche Gemeinde sich anschließen, doch das Dogma von der Erlösung, wenigstens in der Weise, wie es hier näher bestimmt ist, unmöglich zu ihrer Überzeugung machen können. Mit welchem Rechte werden diese von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen? Soll durch das Anschließen des religiösen Lebens an die Person Christi und an die durch ihn gestiftete religiöse Gemeinschaft die Freiheit des religiösen Lebens nicht beeinträchtigt werden — und daß dies auch Schleiermacher nicht wolle, setzen wir als entschieden voraus —: so darf der Inhalt des aufzunehmenden eigenthümlich christlichen Geistes durchaus nicht im Voraus als allgemeine Norm in bestimmten Begriffen ausgesprochen werden, unter die sich die eigene Überzeugung beugen müsse, sondern es muß jedem Einzelnen überlassen bleiben, wie er den ihm dargebotenen religiösen Geist mit seiner Freiheit vereinigen, oder wie er ihn seiner Überzeugung gemäß aussprechen könne. Es ist ja zunächst nur ein Band der äußeren Gemeinschaft (äußere Einheit nach Schleiermacher), das wir in der Beziehung unseres religiösen Lebens auf die Person Christi für die christliche Gemeinschaft suchen (ein gemeinsamer historischer Grund und gemeinsames religiöses Symbol), an dem sich dann allerdings auch eine innere, geistige Gemeinschaft vermitteln soll, indem der religiöse Geist Christi alle Christen beleben und vereinigen soll; aber für das allgemeine Wesen der Christlichkeit ist es hinreichend, daß nur überhaupt in der Person Christi diese äußere Vermittelung der inneren Gemeinschaft anerkannt werde, wie hingegen das innere religiöse Leben sich unter dieser äußeren Vermittelung gestalte, dies muß der freien Entwickelung eines jeden Einzelnen überlassen bleiben, dieses Recht der Freiheit des Einzelnen, oder das

Recht der Prüfung nach der eigenen Überzeugung, muß also auch in Beziehung auf das Erlösungsdogma angewendet werden dürfen.

Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß es eine Ansicht von der Erlösung durch Christum gibt, die mit der Freiheit des religiösen Lebens des Einzelnen sehr wohl harmonirt und wesentlich mit der Beziehung des religiösen Lebens auf die Person Christi zusammenhängt. Wenn wir nämlich auch von dem Grundsatze ausgehen, daß jedes wahre religiöse Leben aus der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes hervorgehen oder freie Geistesthätigkeit sein müsse: so müssen wir doch auch zugestehen, daß diese Selbstthätigkeit durch Empfänglichkeit bedingt sei, mithin die Freiheit der Anregung von Außen bedürfe, von der ihr allein ihr Nahrungsstoff zugeführt wird, an dem sie sich in ihrer eigenthümlichen Form entwickeln kann. Diese Anregung, diesen Nahrungsstoff findet das religiöse Leben in den Erscheinungen des religiösen Lebens Anderer, und die Anregung ist um so kräftiger und nahrhafter, je reiner und vollkommener ihm das fremde religiöse Leben entgegentritt, je lebendiger an diesem sein eigenes religiöses Leben entzündet wird. Durch solche Anregungen gestärkt, wird das religiöse Leben um so leichter von den dasselbe hemmenden Hindernissen sich losmachen und um so freier hervortreten. Hier haben wir die Elemente zu einer allgemeinen Erlösungstheorie: Dem Christen als solchem nun ist in der Person Christi ein erhabenes reines religiöses Leben erschienen, das ihm eine mächtige Anregung seines eigenen religiösen Lebens darbietet, ein neues, höheres geistiges Element ist durch Christum in das Leben getreten, das der Christ, sofern er daran glaubt, d. h. es als solches anerkennt, mit Freiheit in sich aufnimmt, wodurch er sein eigenes religiöses Leben emporgehoben fühlt auf einen höheren, freieren Standpunkt, wodurch er sich befreit oder erlöst fühlt von den Hemmungen, die ihn auf der früheren niederen Stufe fesselten: das ist die Erlösung durch Christum. In diesem Sinne kann die Erlösung durch Christum allerdings als ein allgemeiner und wesentlicher Charakter der Christlichkeit gelten; denn die Beziehung unseres religiösen Lebens auf Christum

schließt nothwendig die Überzeugung in sich, daß unser religiöses Leben durch die Mittheilung des religiösen Geistes Christi gehoben werde, also befreit, erlöst von den Hemmungen des niederen Zustandes. Aber Schleiermacher geht in seinen Bestimmungen darüber, wie wir sahen, viel weiter: seine Erlösung schließt theils bloß passive, theils particularistische Elemente in sich, von denen wir sie durchaus befreien zu müssen glauben. Wir müssen nämlich vor Allem streng an dem oben entwickelten Satze festhalten, daß der Antheil, den Christus an der Erlösung der Menschen haben kann, nur in der Anregung bestehen kann, die er durch sein höheres geistiges Leben der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes gegeben hat. So müssen wir uns den Act der Erlösung selbst zuletzt nur als Act der menschlichen Freiheit denken, als Act der Selbstbefreiung, in völliger Analogie mit einer sittlichen That. Soll die Erlösung als religiöses Factum gedacht werden, so muß sie auch als freie Geistesthätigkeit gedacht werden, und der Mensch ist nur erlöst, d. h. sein religiöses Leben ist nur befreit, in sofern als es sich, unter den Bedingungen der Anregungen, selbst erlöst oder befreit hat. Wie läßt sich aber dies mit der Behauptung Schleiermacher's vereinigen, daß die Erlösung als ein „allgemein und vollständig durch Jesum Vollbrachtes" gefaßt werden soll? — Vollbracht, und zwar allgemein und vollständig vollbracht, kann nie ein Werk menschlicher Freiheit sein, sondern ihr Streben geht in das Unendliche fort. So muß auch die Erlösung als ein allmäliger und endlich bedingter Befreiungsproceß der religiösen Kraft von den Fesseln der Sinnlichkeit gedacht werden. Als vollbracht durch Christum aber können wir uns die Erlösung gar nicht denken, ohne sie für den Menschen als ein bloß passives Befreitwerden zu fassen, ohne also ihren religiösen Charakter zu zerstören. Vielmehr müssen wir behaupten: so weit als die Erlösung durch Christum vollbracht worden ist, soweit ist sie für den Erlösten nur passiver Zustand, mithin keine Erlösung in sittlich-religiösem Sinne. Denken wir uns den Einfluß des religiösen Geistes Christi auf die Gläubigen auch noch so mächtig, so kann dieser doch nie über

die Grenze der bloßen Anregung hinausgehen, wenn das Resultat derselben eine sittlich-religiöse, mithin freie That sein soll. Allmälig nur nähert sich das Werk der Erlösung durch Christum dem Ziele seiner Vollendung, wenn wir sie als welthistorisches Ereigniß so betrachten, daß der durch Christum in die Geschichte eingetretene höhere religiöse Geist die Fesseln des Aberglaubens und der Sünde in den religiösen Gemeinschaften des Judenthums und des Heidenthums gesprengt und in der christlichen Kirche fort und fort zur Erreichung eines vollendeten allgemeinen religiösen Zustandes der Menschheit hinwirke; allmälig nur nähert sie sich ihrem Ziele, wenn wir uns den Erlösungsproceß in dem individuellen religiösen Leben jedes einzelnen gläubigen Christen wiederholt denken, so, daß der in der christlichen Gemeinschaft fortlebende religiöse Geist Christi jedem einzelnen Gliede derselben immer neue Anregungen gibt, durch die es ihm immer mehr gelingt, das religiöse Element im Kampfe mit der Sünde und dem Irrthum immer reiner und freier herauszubilden. Aber in keiner dieser beiden Hinsichten wird das Ziel der Vollendung auf Erden je vollständig erreicht.

Und so müssen wir diesen Kampf der Befreiung als einen der Art nach allgemein menschlichen betrachten, der in allen religiösen Gemeinschaften und in jedem religiösen Einzelleben vorkommt. Nach Schleiermacher aber soll die Erlösung *ausschließlich* nur in der christlichen Gemeinschaft stattfinden, sie soll hier *specifisch* (nicht bloß dem Grade nach) verschieden sein von den in andern Gemeinschaften vorkommenden ähnlichen Elementen; er faßt sie also *particularistisch* *). Der Satz, den Schleiermacher dafür ausdrücklich ausspricht (S. 80): „daß nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden sei," kann nur von *der* Erlösung gelten, wie sie Schleiermacher näher bestimmt hat. Denn von der allgemeiner gefaßten Erlösung, wie sie hier entwickelt wurde,

*) Vergl. *Hagenbach*, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, S. 81 fg.

kann wol behauptet werden, daß sie in allen positiven Religionen der Mittelpunkt ist, da Erhöhung und Befreiung des religiösen Geistes durch gemeinsame Anregungen durch geschichtliche Facta das Lebenselement aller religiösen Gemeinschaften ist. Mag nun diese historisch-symbolische Anregung in der Gestalt eines Gesetzes gegeben sein, wie im Judenthum, oder in der Gestalt einer durch einen göttlichen Gesandten mitgetheilten göttlichen Offenbarung, wie im Islam, oder in schönen Göttergestalten, die aus ausgezeichneten Menschen gebildet sind, wie im griechischen Polytheismus, oder in einer idealen religiösen Persönlichkeit, wie im Christenthum: immer ist es doch das Eine Element der Erlösung, der Befreiung des religiösen Lebens von seinen Fesseln durch gemeinsame Anregungen, das wir darin finden. Allerdings würde dadurch, wie Schleiermacher einwirft (S. 80), der Unterschied des Christenthums von anderen religiösen Gemeinschaften nur ein äußerlicher, nämlich nur auf der Verschiedenheit des Stifters (oder der gemeinsamen anregenden historischen Thatsache) beruhender sein; aber einen solchen suchen wir ja auch hier zunächst nur, wo die positive Eigenthümlichkeit des Christenthums ermittelt werden soll. Allein mittelbar wird doch auch aus dieser äußerlichen Verschiedenheit in Hinsicht des Stifters oder des historischen Anfangspunktes eine innere Verschiedenheit hervorgehen, in sofern als mit der Verschiedenheit der Anregung auch die Verschiedenheit des Resultats der Anregung zusammenhängt. Und so wird allerdings auch die innere, geistige Eigenthümlichkeit des Christenthums wesentlich dadurch bedingt sein, daß die geistige Eigenthümlichkeit Jesu sich der ganzen christlichen Gemeinschaft mittheilen wird. Das durch die Persönlichkeit Christi angeregte religiöse Leben wird sich auch innerlich ganz anders gestalten als das durch Moses und sein Gesetz, oder durch Muhammed und seine Offenbarung angeregte. Und keineswegs finden wir die aus dieser Ansicht von Schleiermacher gezogene Consequenz (S. 82) bedenklich, daß, in dem Grade, als die übrigen monotheistischen religiösen Gemeinschaften, sowie das Christenthum selbst, in ihrer Vervollkommnung fortschritten, ihr Unterschied voneinander immer mehr schwinden würde,

und ihrer (historisch-positiven) Eigenthümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen könnte. Denn da die ursprüngliche Anlage zur Religion in allen Menschen nur Eine, und die Idee der Religion nur Eine ist, so muß auch die historisch bedingte Verschiedenheit der positiven Religionen immer mehr schwinden, je mehr in ihrer Entwickelung jene gemeinsame Anlage rein herausgebildet, und jene Idee derselben realisirt wird. Aber sowie neben diesem idealen und allgemeinmenschlichen Element in der menschlichen Natur auch ein reales und individuelles unvertilgbar liegen bleibt, so wird auch in der Geschichte der Entwickelung der Religionen, neben jener Richtung auf das Allgemeine und nach der Vereinigung aller positiven Religionen hin, doch immer eine Richtung auf das Besondere und nach eigenthümlicher Gestaltung hin sich geltend machen, welche die völlige Auflösung in Eine Religionsform nie ganz zulassen wird. Wenn wir daher auch die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, daß die jetzt bestehenden Verschiedenheiten der positiven Religionsformen der Übermacht des idealen Elementes irgend einmal unterliegen könnten, und daß diese also nur eine zeitlich vergängliche Gültigkeit haben: so sind wir doch ebenso überzeugt, daß sich aus dieser Auflösung doch wieder neue eigenthümliche Formen entwickeln werden, und daß also der Traum von Einem Glauben und Einer Heerde nie realisirt werden wird. Und so scheuen wir uns nicht, es offen auszusprechen, daß auch das Christenthum, seiner äußeren historisch-positiven Gestalt nach, dem Wechsel der Geschichte unterliege, und daß das Bleibende und Allgemeingültige desselben nur in der inneren Wahrheit und der ewigen Idee der Religion liegt, die in ihm ausgesprochen ist. Mag also seine äußere historische Form auch einst untergehen, seine Wahrheit, seine Idee wird, auch in anderer Form, immer fortleben.

Aus diesem Gesichtspunkte möchte ich einen Unterschied zwischen dem Eigenthümlichen und dem Wesentlichen des Christenthums anerkannt wissen, der auf die Behandlungsweise der Dogmatik von bedeutendem Einflusse zu sein scheint. Das Eigenthümliche des Christenthums ist das, worin sich das-

selbe von andern Religionsformen unterscheidet, wodurch es eine besondere Gemeinschaftsform, eine besondere positive Religion ist; und dies ist immer ein historisch Gegebenes, das als gemeinsames Symbol anerkannt wird. Eben dies Eigenthümliche aber ist zugleich das Wechselnde, Zufällige, Äußerliche. Das Wesentliche des Christenthums ist dagegen das, was im Wechsel bleibt, beharrt, und dies ist nur die innere Wahrheit, die Idee der Religion, die in ihm lebt. Gegen dieses (ideale) Wesentliche verhält sich das (historisch) Eigenthümliche nur wie das Zufällige zu dem Nothwendigen. In diesem Wesentlichen mag der specifische Unterschied des Christenthums von anderen positiven Religionen schwinden und nur ein gradweiser Unterschied der größern oder geringern Reinheit und Vollkommenheit der Darstellung oder Realisirung der Einen und ewigen Idee der Religion stehen bleiben: ein specifischer Unterschied findet nur in Hinsicht der äußern Form, der historischen Eigenthümlichkeit statt. Soll die Gemeinschaft der christlichen Kirche nicht bloß eine äußere, historisch bestimmte, sondern eine innere, geistig-lebendige, freie sein, so muß sie nicht bloß auf dem Eigenthümlichen (d. i. historisch Unterscheidenden), sondern auf dem Wesentlichen, d. i. dem Wahren in dem Christenthum, sie muß auf freier Anerkennung der Wahrheit des Christenthums beruhen. Der gläubige Christ muß in der äußeren Form oder der Eigenthümlichkeit des Christenthums seine eigene Idee der Religion abgebildet wiederfinden, und diese muß dadurch in ihm angeregt und belebt werden. Deswegen scheint mir allerdings die richtigere und höhere Ansicht von dem Christenthum die zu sein, die Schleiermacher (S. 81) als eine niedere verwirft, das Christenthum (als positive Religion) „nur als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt" anzusehen, denn die Frömmigkeit überhaupt gilt mir als Wesen, die historische Gestalt als Accidenz, als Zufälliges, die Förderung dieser Frömmigkeit als Zweck, die äußere kirchliche Form, die Gemeinschaft und deren Symbol als Mittel zu jenem Zweck. Ob übrigens nach dieser Ansicht Christus nur als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft, oder nicht auch in unmittelbarerer Beziehung auf

die Religion selbst als Mittheiler einer höheren religiösen Kraft oder als Quelle eines neuen religiösen Lebens zu betrachten sei, darüber ist hiernach noch gar nichts entschieden, und wir halten allerdings dies Letztere für das Wichtigere.

Die Neigung Schleiermacher's zu einer particularistischen Auffassungsweise des Christenthums, nach welcher die Eigenthümlichkeit desselben als eine specifisch von anderen Religionsformen verschiedene dargestellt werden soll, zeigt sich ferner auch darin, wie er das Verhältniß des Christenthums zu dem Judenthum bestimmt. Je mehr es in der Natur der Sache zu liegen scheint, daß bei dem engen historischen Zusammenhange des Christenthums mit dem Judenthum auch eine besonders nahe innere Verwandtschaft des erstern mit dem letztern, namentlich in Hinsicht der positiven Eigenthümlichkeit desselben, stattfindet, desto schroffer sucht Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums nach dieser Seite hin hervorzuheben, sodaß er nun seine Ansicht in dem nicht von Paradoxie freien Satze ausspricht (S. 84), daß das Christenthum, was sein geschichtliches Dasein (also die positive Form) und seine Abzweckung betrifft, sich zu dem Judenthum und Heidenthum gleich verhalte. Allerdings ist eine oberflächliche historische Auffassung des Christenthums in der Neigung zu weit gegangen, alles eigenthümlich Christliche nur aus jüdischen Elementen abzuleiten, und mit Recht erklärt sich Schleiermacher gegen die Ansicht derer, die das Christenthum nur „als eine Umbildung oder erneuernde Fortsetzung des Judenthums ansehen" (S. 86). Aber man kann die geistige Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit des Christenthums doch sehr wohl anerkennen, ohne es so schroff von dem Judenthum zu trennen. Daß die historische Entstehung des Christenthums aus dem Judenthum nicht auch eine besonders nahe innere Verwandtschaft desselben mit diesem mit sich gebracht haben sollte, ist kaum denkbar, und namentlich finden wir unverkennbar gerade in dem, was als das Eigenthümliche des Christenthums von Schleiermacher festgestellt wurde, in der höheren Autorität der Person Christi und in der durch ihn vollbrachten Erlösung eine Umbildung der jüdischen Messiasidee und des von den Prophe-

ten verkündigten Messiasreichs, durch welches alle Gläubigen in einen höhern freiern Zustand der Religion versetzt werden sollten.

Doch Schleiermacher scheint bei dieser schroffen Absonderung des Christenthums von dem Judenthum noch die besondere Absicht gehabt zu haben, die Offenbarung oder die Göttlichkeit des Christenthums noch besser zu sichern. Das Wesen der Offenbarung hat er oben in die Unerklärlichkeit oder die Ursprünglichkeit des historischen Anfangs einer religiösen Gemeinschaft gesetzt. Das Christenthum würde also in dem Grade mehr als eine geoffenbarte aufgefaßt werden können, als es von seiner Erklärlichkeit aus dem Judenthume befreit, oder als die Erscheinung Christi als ein ursprüngliches, historisches Factum, mithin als durch göttliche Causalität bewirkt, betrachtet würde. Das Christenthum soll dadurch Offenbarung sein, daß sich sein Anfangspunkt nicht aus dem Kreise seiner Entstehung (also hauptsächlich dem Judenthum) erklären läßt. Allein wir haben uns schon oben über diese Ansicht dahin ausgesprochen, daß eine solche Unerklärlichkeit eines historischen Factums überhaupt gar nicht zugegeben werden könne, und daß man die vollständige Erklärbarkeit eines Factums anerkennen könne, ohne doch die geistige Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit in demselben zu vernichten. Eine historische Erscheinung erklären heißt nämlich nicht bloß nachweisen, daß sie ihrem ganzen Inhalt nach schon in der Vergangenheit enthalten gewesen, daß also gar nichts wesentlich Neues zur Erscheinung gekommen sei, sondern der echte historische Pragmatismus bringt bei seinen Erklärungen zu den schon in die Erscheinung getretenen Thatsachen der Vergangenheit auch die freie Geisteskraft der handelnden Personen mit in Rechnung, insofern diese in die Erscheinung treten oder wirksam werden kann nach den gegebenen Umständen. Daher unterliegt auch das Neue und Eigenthümliche in einer historischen Erscheinung mit der Erklärung oder der historischen Ableitung, wenn gezeigt worden ist, daß die freie Geisteskraft, in ihren Verhältnissen zu den schon gegebenen Elementen, fähig gewesen sei, das Neue zu schaffen. Außerdem müßte ja nach dem natürlichen Verlauf in der Ge-

schichte immer Alles dasselbe bleiben, und alles Neue müßte übernatürlich, wunderbar bewirkt sein. Natürlich erklärt ist aber auch dasjenige, was aus der freien Geisteskraft erklärt ist, denn auch diese ist selbst eine Naturkraft, insofern sie in der Natur oder Geschichte als wirkend auftritt. In diesem Sinne also ist auch das Christenthum seinem Anfangspunkt nach wol historisch erklärlich, obgleich es ein wesentlich neues und ursprüngliches geistiges Element in sich enthält und nicht bloß als eine Umbildung oder Reformation des Judenthums zu betrachten ist, wenn nämlich gezeigt werden kann, wie die freie Geisteskraft Christi und der Apostel, in ihrer Bedingtheit durch die Elemente des Judenthums, die Erscheinung des Christlichen hervorbringen konnte. Und wenigstens die Möglichkeit einer solchen natürlichen historischen Erklärung der Entstehung des Christenthums muß nothwendig behauptet werden, wenn man nicht eine Entstehung des Christenthums im abergläubig supernaturalistischen oder mystischen Sinne annehmen will. Ist aber diese natürliche Erklärbarkeit zugestanden, so verliert damit das Christenthum den Charakter der Offenbarung im Sinne Schleiermacher's.

In der That beschreibt auch Schleiermacher die Offenbarung des Christenthums, abgesehen von jener historischen Unerklärbarkeit, so ganz im natürlichen und rationalen Sinne, daß sich, wie oben gezeigt wurde, der Begriff der Offenbarung in eigentlicher Bedeutung gar nicht mehr festhalten läßt, und daß nichts weiter übrig bleibt als die nachgewiesene ästhetisch-symbolische Bedeutung derselben. Schleiermacher bezieht nämlich die Offenbarung des Christenthums nicht auf die durch höhere göttliche Mittheilung gegebene Lehre des Christenthums, sondern vielmehr auf die ganze persönliche Erscheinung Christi. In Rücksicht dieser aber stellt er den Satz voran (§. 13, S. 88): „Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches, noch etwas schlechthin Übervernünftiges." Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet, erkennt er als einen solchen historisch unerklärba-

ren Anfangspunkt und schreibt ihr daher eine höhere Begeisterung zu, die mit dem Begriff der Offenbarung in Analogie stehe. Wenn man aber auch die Offenbarung vorzugsweise nur auf das höhere (religiöse) Selbstbewußtsein anwenden wolle, so dürfe man sich doch nicht weigern, auch in allen Religionsstiftern untergeordneter Stufen, wofern die von ihnen ausgehende Lehre etwas Eigenthümliches und Ursprüngliches ist, eine solche Begabung (Offenbarung) anzunehmen. Obgleich nun aber Schleiermacher die Offenbarung in Christo von allen andern Offenbarungen dadurch als eine wesentlich höhere unterscheidet, daß diese immer nur auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt und in diesen wieder unterzugehen bestimmt sind, nur Christus aber dazu bestimmt ist, allmälig das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben: so ist damit doch nur ein Unterschied des größern Umfangs der Wirksamkeit, also des Grades der Offenbarung, nicht aber ein specifischer Unterschied der Art gesetzt, und man sieht daher nicht ein, wie hiernach Alles, was sonst für Offenbarung gehalten wird, im Vergleich mit der Offenbarung in Christo, den Charakter der Offenbarung verlieren sollte (S. 90). In beiden Fällen ist es nur dieselbe ursprüngliche und freie, aber doch menschliche und natürliche Geisteskraft, die hier im Unterschied von der durch Sinnlichkeit und Gewohnheit bedingten bildlich eine göttliche Wirksamkeit genannt wird. Daß auch die strengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen Christo und allen andern Menschen nicht hindere, zu sagen, daß seine Erscheinung, „auch als Menschwerden des Sohnes Gottes", etwas Natürliches sei, erklärt Schleiermacher ausdrücklich (S. 90) und begründet es dadurch, daß erstlich, „so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen muß, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen", und daß zweitens „auch das zeitliche Hervortreten des Göttlichen in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft angesehen werden muß." Denn außerdem müßte es immer nur als göttliche Willkür zu erklären sein,

daß gerade in Jesu und keinem Andern das Göttliche zur Erscheinung gekommen ist: göttliche Willkür in Einzelnen anzunehmen, ist aber immer eine anthropopathische Ansicht (S. 91). — Ein Übervernünftiges kann man allerdings insofern in der Erscheinung Christi finden, als seine geistige Eigenthümlichkeit, oder diejenigen Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, nicht allein aus der allen gleichmäßig einwohnenden Vernunft erklärt werden kann; — denn sonst wäre es ja eben keine Eigenthümlichkeit, die nur durch Vereinigung der allgemeinen Vernunftanlage mit den in Allen ververschiedenen Anregungen zu Stande kommt; und weil keine Erlösung, d. i. keine Anregung zu einem höhern, freiern Zustande des religiösen Lebens, möglich wäre, wenn der religiöse Zustand Christi nur der allen Menschen in der Vernunft gemeinsame wäre. Allein vernunftmäßig ist darum doch die Erscheinung Christi, weil sonst die erlösende Anregung durch die Erlösten gar nicht aufgenommen werden könnte, und im höchsten Ziel der Erlösung die menschliche Vernunft gänzlich Eins ist mit dem erlösenden göttlichen Geist, und der göttliche Geist selbst nur als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden kann, die Differenz zwischen beiden also aufgehoben ist (S. 92). Daher ist auch das christliche Selbstbewußtsein oder der religiöse Gefühlszustand des Christen nicht etwa in einigen Theilen vernunftmäßig, in andern übervernünftig, sondern es ist in allen seinen Momenten in der Beziehung übervernünftig, daß es (in seiner historischen oder positiven Eigenthümlichkeit, die auf äußerer und innerer Erfahrung beruht) nicht bloß durch die Thätigkeit der Vernunft hervorgebracht oder aus ihr allein abgeleitet werden kann, aber auch vernunftmäßig in der Beziehung, daß sein Eigenthümliches nur von der Vernunft aufgefaßt werden kann und den allgemeinen vernünftigen Gesetzen der Begriffsbildung und Verknüpfung muß unterworfen werden können. So hat dies also nur den Sinn: daß der Christ gerade durch diese historisch gegebenen Elemente und keine andern, durch die geistige Eigenthümlichkeit Christi zur Religion angeregt; werde dies läßt sich natürlich nicht aus der Vernunft ableiten, denn es ist nur Factum, das in der

äußern und innern Erfahrung wahrgenommen werden muß, und in diesem Sinne ist der christliche Glaube ein übervernünftiger in demselben Sinne, wie auch die Erkenntniß der Natur eine übervernünftige, d. i. nicht rein rationale, genannt werden kann; insofern hingegen die Resultate dieser Anregungen, die religiösen Lebensäußerungen selbst, der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes angehören oder der ursprünglichen Anlage zur Religion gemäß sein müssen, in sofern muß das christliche Bewußtsein durchaus ein vernunftmäßiges sein.

Was bleibt uns also nach diesen Bestimmungen über die Offenbarung des Christenthums übrig, wodurch wir die Erscheinung Christi in einem specifisch andern Sinne Offenbarung nennen könnten als jede andere ausgezeichnete Erscheinung des religiösen Lebens? Was bleibt uns übrig, nachdem die Erscheinung Christi dadurch, daß sie als eine natürliche und vernunftmäßige dargestellt worden ist, ganz in die Sphäre der natürlichen Entwickelung der Religion gestellt worden ist, als daß wir ihr den Charakter der Offenbarung im eigentlichen wissenschaftlichen Sinne ganz absprechen und ihr diesen nur in dem oben beschriebenen ästhetisch-symbolischen Sinne zugestehen? Die Persönlichkeit Christi ist ein in die Erscheinungswelt, in die Natur und Geschichte eingetretenes Factum. Die Thätigkeit aber, wodurch wir einzelne Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens als Göttliches auffassen oder das Ewige in dem Endlichen wiederfinden, ist, wie oben gezeigt wurde, die Thätigkeit der ästhetischen Gefühlsurtheile, die wir religiöse Ahnung nannten. Wenn wir also in Christo göttlichen Geist anerkennen, oder seine Erscheinung göttlicher Causalität zuschreiben, so kann dies nur in Folge solcher ästhetischer Gefühlsurtheile geschehen, nach welchen wir Christum als Abbild oder Symbol des Göttlichen betrachten. Damit sprechen wir aber nichts objectiv Gültiges aus, sondern wir bezeichnen damit nur jenen subjectiven Gefühlszustand, in welchem wir unser religiöses Leben besonders lebhaft durch die Erscheinung Christi ergriffen fühlen und so das Ewige und Göttliche selbst in ihm ahnen. In Christo ist uns Christen die Idee der Frömmigkeit mit großer Reinheit und Kraft erschienen, seine ganze Persön-

lichkeit gilt uns als eine Verwirklichung, als ein Ideal des religiösen Lebens; die in uns selbst liegende Idee oder Anlage zur Religion ist dadurch zum Leben erweckt, gestärkt und erhoben worden, und so gilt uns Christus als Abbild, als Symbol des Göttlichen selbst, wir nennen ihn in diesem bildlichen Sinne Sohn Gottes, Gottmensch, Gott gewordenen Menschen. Daß nun also die Anerkennung der Offenbarung durch Christum durchaus nicht Aufgabe der wissenschaftlichen Demonstration sein kann, sondern nur von Jedem selbst unmittelbar innerlich erfahren werden müsse, weil sie eben nichts ist als der Ausspruch des subjectiven Gefühlszustandes des lebendigen Erregtseins durch die geistige Eigenthümlichkeit Christi: dies versteht sich hiernach ganz von selbst, und es ist daher ganz in unserm Sinne, wenn Schleiermacher nicht allein alle Vernunftbeweise dafür abweist, sondern auch mit ausgezeichneter Schärfe alle Beweise aus andern äußern Zeugnissen von Wundern, Weissagungen und Inspiration zurückweist (S. 100 fgg.). Aber damit ist zugleich gesagt, daß die Offenbarung überhaupt in einer wissenschaftlichen Auffassung des christlichen Glaubens gar keine Stelle finden kann, sondern daß dafür allerdings nur die Ansicht übrig bleibe, daß die Persönlichkeit Christi eine ausgezeichnete menschliche Persönlichkeit des religiösen Lebens ist, um die sich alle religiösen Gefühle der Christen sammeln, und die Erscheinung des Christenthums in der Geschichte ein ausgezeichneter Entwickelungspunkt der Geschichte des religiösen Lebens, von dem aus dieses sich zu einer höhern Stufe erhoben hat. Und wenn endlich Schleiermacher behauptet (§. 14, S. 96), daß es keine andere Art gebe, an der christlichen Gemeinschaft, mithin auch an der durch diese bedingten Erlösung, Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser: so ist auch dies in sofern ganz richtig, als die christliche Gemeinschaft eben durch das gemeinsame Symbol und die gemeinsame Anregung und den dadurch bedingten gemeinsamen religiösen Gefühlszustand bedingt ist, sodaß also der Christ, soweit als sein religiöses Leben ein christliches, oder durch die christliche Gemeinschaft bedingtes ist, in Christo immer den Mittelpunkt seines der Gemeinschaft oder Öffentlichkeit zugewandten

religiösen Lebens finden muß; aber da das Persönliche nie ganz in der Gemeinschaft aufgeht, da der Christ nicht aufhört, auch Mensch zu sein, so hindert dies nicht, sich mit seinem religiösen Bewußtsein auf einen Standpunkt über dem christlichen Bewußtsein zu erheben und von hier aus anzuerkennen, daß das eigenthümlich Christliche nur die (symbolisch = historische) Hülle ist für das wahre Leben der Frömmigkeit und nur als Mittel der Belebung und Mittheilung gilt für die Fortbildung der allgemeinmenschlichen Frömmigkeit, nicht als letzter Zweck oder als Zustand der höchsten Vollendung.

So sehr wir aber auch veranlaßt waren, in der Beurtheilung dieser Ansichten Schleiermacher's über positive Religion und Christenthum, die freie Persönlichkeit oder die Selbständigkeit der Vernunft zu vertheidigen gegen die allzuweit ausgedehnte Autorität, welche dem Historisch-Positiven und Kirchlichen eingeräumt wird: so sehr würden wir im Gegentheil veranlaßt sein, uns des Positiven gegen das freie geistige Leben anzunehmen, wenn wir auf die Beurtheilung der in den „Reden über die Religion" ausgesprochenen Ansichten über diese Verhältnisse näher eingehen wollten. Nur einige Hauptpunkte daraus seien zur Vergleichung zwischen dem Früher und dem Später in Schleiermacher's Ansichten hervorgehoben.

Von dem in der Glaubenslehre aufgestellten Grundsatze, daß die Religion, wenn sie einmal in das Leben getreten ist, nothwendig auch gesellig sein oder die Form der Gemeinschaft annehmen müsse, geht Schleiermacher auch hier aus. Hierauf entwickelt er das Bild eines wahrhaft religiösen Vereins, dessen Grundzug die völlig freie geistige Thätigkeit aller Mitglieder desselben in der Gründung sowol als in der Theilnahme an dem Vereine ist. Ein freithätiges wechselweises Mittheilen und Empfangen Aller soll das Grundgesetz der religiösen Gesellschaft sein. Nur aus freier Regung treten Einzelne hervor zur Mittheilung ihres eignen religiösen Lebens, nicht durch ein Amt oder Verabredung dazu bestimmt vor den

Andern. Es gibt keinen Gegensatz von Priestern und Laien; jeder ist Priester und jeder Laie zugleich; es gibt keine feststehenden Unterschiede der Personen selbst, sondern nur der wechselnden Zustände: nicht eine tyrannische Aristokratie, sondern eine vollkommene Republik ist der religiöse Verein. Ferner, nicht einzelne, bestimmte Formen der Religion sind es, die den religiösen Verein verknüpfen, sondern die Religion des wahren religiösen Vereins ist „die ganze Religion, die unendliche, die kein Einzelner ganz umfassen kann" (S. 188), und jede besondere Form derselben duldet er und nimmt sie in sich auf als einen Bestandtheil des Ganzen. Jemehr die Religion fortschreitet in ihrer Entwickelung, desto mehr muß sich die ganze religiöse Welt als Ein untheilbares Ganzes darstellen: nur in den niedern Gegenden kann ein Absonderungstrieb wahrgenommen werden, die Höchsten und Gebildetsten sehen einen allgemeinen Verein, in dem nur in unmerklichen Übergängen die nähere oder entferntere Verwandtschaft der religiösen Stimmungen sich enger aneinander anschließen werden, aus dem aber der Geist der Zwietracht und Spaltung sowol als die wilde Bekehrungssucht und Verdammung Andersdenkender entfernt bleiben muß. —

Schleiermacher will nun allerdings in diesen Bestimmungen nur ein reines Ideal einer religiösen Gemeinschaft aufstellen, ohne also darauf Anspruch zu machen, daß demselben irgend eine wirkliche religiöse Gemeinschaft entspreche oder jemals entsprechen werde. Da er aber doch in der Glaubenslehre die christliche religiöse Gemeinschaft als die absolut höchste und vollendete darstellt, über die hinaus es nie eine vollkommenere geben könne, und die für alle Zeiten und die ganze Menschheit Gültigkeit zu haben bestimmt sei: so müssen wir doch fragen, ob jene christliche religiöse Gemeinschaft, nicht wie sie wirklich ist oder war, sondern wie sie Schleiermacher als nothwendig bestimmt, jenem Ideal eines religiösen Vereins entspreche. In jenem Ideal aber vermissen wir gerade diejenige Bestimmung, die für die christliche Gemeinschaft als die Grundbestimmung aufgestellt wurde, nämlich daß die Gemeinschaft wesentlich bedingt sei durch einen bestimmten Anfangspunkt in der Geschichte, und zwar durch die durchgängige Beziehung alles religiösen Lebens

auf den Stifter der Gemeinschaft. Dadurch aber erhält die christliche Gemeinschaft einen von dem Ideal der Gemeinschaft wesentlich verschiedenen Charakter. In dem Ideal beruht der Verein durchaus auf der Freiheit und der Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens aller Mitglieder: in der christlichen Gemeinschaft auf der Beziehung des religiösen Lebens auf die Person Christi, als den historischen Anfangspunkt und Stifter der Gemeinschaft. Diese Beziehung aber kann nur als ein passives Verhältniß des Empfangens von Christo aufgefaßt werden, wie denn auch namentlich der Hergang der Erlösung, die Grundlage der christlichen Gemeinschaft, von Schleiermacher als ein passiver Zustand des Erlöstwerdens von Seiten der Christen dargestellt wird. So wird also zunächst der Grundsatz der Freiheit und Gegenseitigkeit für die christliche Gemeinschaft aufgehoben. Zweitens aber auch der Grundsatz der Allgemeinheit der Religion: die christliche Gemeinschaft wird particularistisch von Schleiermacher aufgefaßt. Das Jedeal des religiösen Vereins ist ein Verein für die Religion überhaupt, und die Entwickelung der Religion nach dem Ideal hin muß alle Trennungen nach besonderen Formen der Religion immer mehr auflösen in die Einheit des gemeinsamen Religionsvereins. Die christliche Gemeinschaft hingegen, wie sie Schleiermacher bestimmt, ist wesentlich bestimmt durch den historischen Anfang in der Person Christi und die durch diese gegebene eigenthümliche Gestalt der Religion, in dieser historischen Eigenthümlichkeit soll sich die christliche Gemeinschaft in sich abschließen, und ihre Vervollkommnung soll nur die schärfere Herausbildung dieser Eigenthümlichkeit sein, sie geht also nicht nach dem Ideale hin. Das Eigenthümliche ist die Hauptsache, nicht das Allgemeine, was in der Eigenthümlichkeit dargestellt ist. — Wenn daher Schleiermacher ferner in den Reden mit dem aufgestellten Ideal des wahren religiösen Vereins die Kirche wie sie ist vergleicht und dabei mit fast zu großer Härte den Gedanken durchführt, daß diese Kirche nicht der Verein der Religiösen sei, sondern nur derer, welche die Religion erst suchen: so trifft dies nach den angegebenen Bestimmungen zum Theil auch die in der Glaubenslehre construirte christliche Gemeinschaft.

Den Hauptunterschied zwischen dem Ideal und der Kirche wie sie ist setzt er darein, daß jenes nur besteht durch die Freiheit und gegenseitige Mittheilung, in dieser hingegen Alle nur empfangen wollen oder sollen, Einer nur geben. Wenn er diese Einseitigkeit der bloßen Passivität dort auch nur auf die Trennung des Lehramts von der Gemeinde bezieht, so trifft der Vorwurf doch auch zugleich die einseitige Passivität der Mitglieder der Gemeinschaft gegen den Stifter. Wenn Schleiermacher daher fortfährt, daß gerade die Frömmsten, weil in ihnen die Religion am meisten aus der bloßen Passivität hinausstrebt, sich am meisten von der Kirche absondern; ja wenn er, noch härter, den Satz ausspricht (S. 197): man sei in dieser Verbindung nur deswegen, weil man keine Religion habe, man verharre darin nur, so lange man keine habe: so ist es schwer, dies nicht auch zum Theil auf die Idee der christlichen Gemeinschaft zu beziehen, die Schleiermacher in der Glaubenslehre aufgestellt hat, und ihr also nur den untergeordneten Werth zuzugestehen, den auch Schleiermacher dort der Kirche wie sie ist allein noch zugesteht, nämlich ein Band zu behalten zwischen denen, welche die Religion haben, und denen, welche sie noch suchen, oder eine Schule zur Religion. Und wenn Schleiermacher dann ferner, um die wirkliche Kirche der wahren anzunähern, die Aufhebung aller festen zunft- und corporationsähnlichen Einrichtungen in der Kirche, die Auflösung aller Absonderungen nach besonderen Symbolen (die er „unheilige Bande" nennt, S. 225) und aller bestimmten Confessionsunterschiede fodert, und eine Annäherung an die „allgemeine Freiheit und majestätische Einheit der wahren Kirche" nur darin anerkennt, daß die äußere Religionsgesellschaft „eine fließende Masse wird, wo es keine (bestimmten) Umrisse gibt, wo jeder Theil sich bald hier, bald dort befindet, und Alles sich friedlich untereinandermengt" (S. 226), wenn er also damit alles Particularistische und geschichtlich fest Bestimmte aus der Kirche entfernt wissen will: so sieht man nicht wohl ein, wie damit die in der Glaubenslehre particularistisch und in scharfer historischer Eigenthümlichkeit bestimmte christliche Gemeinschaft in Einklang solle stehen können.

Dieser Zwiespalt zwischen den Reden über die Religion und der christlichen Glaubenslehre tritt noch schärfer da hervor, wo Schleiermacher in den ersteren die Idee des Christenthums selbst entwickelt. Positive Religion überhaupt ist ihm dort jede vorhandene bestimmte religiöse Erscheinung, oder die Religion in einer bestimmten Individualität. Sie entsteht dadurch, daß irgend eine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Mittelpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles auf sie bezogen wird. In dieser Willkür finden wir unsere Ableitung der individuellen Gestaltung der Religion aus einem bloß subjectiven Gefühlszustande der Erregung durch irgend eine bestimmte Erscheinung wieder; denn es muß allerdings als ein Act der Willkür erscheinen, daß der Einzelne, ohne eine Nöthigung durch allgemeine Gründe und Gesetze, gerade in dieser und keiner andern Erscheinung ein Symbol für seine religiöse Idee findet und nun an diese sein ganzes religiöses Leben anknüpft und sie zum Mittelpunkt seiner individuellen Gestalt der Religion erhebt. Als die Grundanschauung des Christenthums stellt aber Schleiermacher (S. 291) „das allgemeine Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen" auf. Darin aber ist gar nichts wahrhaft Eigenthümliches für das Christenthum enthalten: es ist nicht allein von einer bestimmten historischen Beziehung auf die Person Christi gar nicht die Rede, sondern es ist überhaupt nur die Idee der vollendeten Religion damit ausgedrückt. Diese ist dann vollendet, wenn alles Endliche auf das Universum bezogen ist. Und wenn Schleiermacher darin zugleich das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft gegen Gott und die Vermittelung mit ihm, als die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung nachweist und demgemäß eine ewig unbefriedigte Sehnsucht und eine heilige Wehmuth als das Grundgefühl des Christenthums bezeichnet: so sind auch dies nur Elemente, die der Religion an sich nothwendig zukommen müssen. Wenn nun aber auch später die Beziehung auf die Person Christi als den Mittler als Eigenthümlichkeit des Christenthums mit aufgeführt wird, so wird diese Beziehung doch durchaus

nicht als eine wesentliche anerkannt, wie in der Glaubenslehre, sodaß das Christenthum gar nicht sein könnte ohne sie. Mit der größten Entschiedenheit spricht er diese Unwesentlichkeit S. 304 so aus: „Nie hat Jesus behauptet, das einzige Object der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein, und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion — er mochte es dulden, daß man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward.“ Hier wird also die Möglichkeit gesetzt, dem Geiste des Christenthums getreu zu bleiben, ohne die Mittlerwürde Jesu, also ohne alle religiösen Lebensäußerungen auf seine Person als Erlöser, als einzigen Weg zur Seligkeit zu beziehen: ganz im Widerspruche mit der Glaubenslehre. Dieser Widerspruch mit der Glaubenslehre tritt noch in folgenden Äußerungen Schleiermacher's über das Wesen des Christenthums in den Reden über die Religion hervor. „Und noch jetzt sollte es so sein“, fährt er in Beziehung auf obige Stelle fort: „wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zum Grunde legt, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem Andern ableiten. Nie hat er die Anschauungen und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang seiner Religion ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen sollte: er hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde.“ „Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigner Kraft, aber sie verbieten keinem andern Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie gern sich beigesellen lassen“ *). „Eine zahlreiche Partei der Christen erklärt noch jetzt Jeden bereitwillig für ein vermittelndes und göttliches Wesen, der erweisen kann, durch ein göttliches

*) Vergl. damit eine frühere Stelle, S. 121 fgg.: „Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr ist. — Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wol selbst eine machen könnte.“

Leben oder irgend einen andern Eindruck der Göttlichkeit auch nur einem kleinen Kreis der Beziehungspunkt aufs Unendliche gewesen zu sein. Andern ist Christus Eins und Alles geblieben, und Andere haben sich selbst oder dies und jenes für sich zu Mittlern erklärt" u. s. w. (S. 306). „Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, weil sie ein ergänzender Theil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß: aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich; denn jene Grundanschauung gerade im Centrum der Religion zu sehen, dazu gehört nicht nur eine bestimmte Richtung des Gemüths, sondern auch eine bestimmte Lage der Menschheit, in welcher ja bis jetzt allein das Universum eigentlich angeschaut werden kann. Hat diese ihren Kreis durchlaufen, ist die Menschheit so weit fortgerückt in ihrer fortschreitenden Bahn, daß sie nicht mehr wiederkehren kann: so ist auch jene Anschauung ihrer Würde als Grundanschauung entsetzt, und die Religion kann in dieser Gestalt nicht mehr existiren" (S. 307). „Das Christenthum hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt; es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem" (S. 308). „Wenn es nun aber immer Christen geben wird, soll deswegen das Christenthum in seiner allgemeinen Verbreitung unendlich und als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend sein? Es verschmäht diesen Despotismus, es ehrt jedes seiner eignen Elemente genug, um es gern auch als Mittelpunkt eines eignen Ganzen anzuschauen; es will nicht nur in sich Mannichfaltigkeit bis ins Unendliche erzeugen, sondern sie auch außer sich anschauen. Nie vergessend, daß es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eignen Verderblichkeit, in seiner eignen traurigen Geschichte hat, und immer wartend einer Erlösung aus dem Elend, von dem es eben gedrückt wird, sieht es gern außerhalb dieses Verderbens andere und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Seite ihrer innersten Anschauung, und sowie nichts irreligiöser ist, als Einförmigkeit zu fodern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts

unchristlicher, als Einförmigkeit zu suchen in der Religion" (S. 309 fg.).

Mag es immerhin sein, daß viele der hier angeführten Äußerungen über das Christenthum nur scheinbar mit der in der christlichen Glaubenslehre entwickelten Eigenthümlichkeit des Christenthums in Widerspruch stehen, weil sie von wesentlich verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen. Denn während es in den Reden über die Religion im Interesse Schleiermacher's liegen mußte, die Grenzen des Christenthums so weit als möglich auszudehnen, um es der Denkart der Gebildeten unter den Verächtern der Religion dadurch so nahe als möglich zu bringen, war es ihm in der Glaubenslehre vielmehr darum zu thun, diese Grenzen so eng als möglich zu ziehen, um dadurch die Glaubenslehre in desto festerer Abgeschlossenheit darzustellen. Allein die Differenz zwischen beiden ganz aufzuheben, und sie nur auf die verschiedene Stellung zu reduciren, ist uns keineswegs ganz gelungen, und wir gestehen offen, daß wir eine völlige Auflösung derselben für unmöglich halten *).

4. Die Dogmatik **).

Durch die ganze Geschichte der Dogmatik hindurch zieht sich der Streit, ob diese als historische oder als philosophische Wissenschaft zu behandeln sei, ob sie nur in einer Darstellung eines historisch gegebenen — biblischen oder kirchlichen — reli-

---

*) Die Versuche Schleiermacher's selbst in den Anmerkungen zu den neueren Ausgaben seiner Reden über die Religion, die in diesen ausgesprochenen Ansichten über Religion und Christenthum mit denen in der christlichen Glaubenslehre in Harmonie zu bringen, nöthigen die Bewunderung wegen der außerordentlichen dialektischen Kunst ab, die dabei aufgewendet worden ist, konnten aber uns wenigstens doch keine Überzeugung von einer wirklichen Übereinstimmung nur in den Hauptpunkten gewähren.

**) Zur Beurtheilung der Schleiermacher'schen Ansicht von der Dogmatik vergl. was von dem Verfasser schon früher darüber in der Oppositionsschrift, Bd. 1, Heft 1; Bd. 2, Heft 1 und 3; Bd. 4, Heft 1, und Hermes, Bd. 32, Heft 1, ausgesprochen worden ist.

giösen Lehrgehaltes bestehen solle, oder in einer wissenschaftlichen Begründung der religiösen Wahrheit nach eigner Überzeugung. Zwar sind darüber gegenwärtig alle diejenigen, die sich über die rohere, abergläubische Ansicht von einer übernatürlichen Offenbarung erhoben haben auf einen freiern, wissenschaftlichen Standpunkt, einig, daß die Dogmatik ebenso wenig eine bloß historische, beschreibende Wissenschaft sein soll, als eine bloß philosophische, daß sie weder in empirische Relation von einer positiven Religionslehre, noch in reine Religionsphilosophie verwandelt werden solle, sondern daß beide Elemente, das historische wie das philosophische, in der Dogmatik verbunden sein müssen. Aber über das Wie dieser Verbindung, ob das Historische oder das Philosophische das Herrschende und Bestimmende in der Dogmatik sein solle, in welchem Grade und welcher Weise die Philosophie zur Bearbeitung des historischen Materials angewendet werden dürfe, darüber dauert der Streit fort, und unsere Dogmatiker theilen sich in solche, die sich mehr der historischen, und die sich mehr der philosophischen Seite zuneigen. Schleiermacher nun ist seinem Grundsatze nach ohne Zweifel mehr zu der erstern Classe zu zählen, denn er bestimmt die Dogmatik als eine wissenschaftliche Darstellung „der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre", stellt ihr also damit eine historische Aufgabe der bloßen Darstellung eines Gegebenen, gegen die sich alle Anwendung der Vernunft und Philosophie, die er dabei noch gelten läßt, so weit er sie auch auszudehnen sucht, doch immer nur als ein Untergeordnetes verhält. Indem wir nun aber als das Wesen der Dogmatik die wissenschaftliche Begründung oder Entwickelung der christlich-religiösen Wahrheit nach eigner Überzeugung betrachten, gestehen zwar auch wir der Dogmatik eine historische Unterlage als das zu bearbeitende Material zu und verwahren uns ausdrücklich gegen den Vorwurf, als ob wir die Dogmatik in bloße Religionsphilosophie verwandeln wollten; aber wir behaupten zugleich, daß Vernunft und Philosophie, als von der zuletzt alle Wahrheit und Überzeugung für den Menschen abhängen muß, das Entscheidende und Bestimmende in

der Dogmatik sei, wir stellen der Dogmatik die Aufgabe einer Kritik des historisch gegebenen christlichen Glaubens durch Vernunft und Philosophie, und diesen Grundsatz der freien Kritik gegen den der Darstellung bei Schleiermacher geltend zu machen, wird daher die Hauptaufgabe dieses Abschnittes sein müssen.

Zur Erörterung des Standpunktes, den Schleiermacher in der Darstellung seiner Dogmatik gegen die Religionsphilosophie einnehmen will, kehren wir zuvörderst zu den ersten Sätzen zurück, mit denen er seine Einleitung beginnt. Die Dogmatik ist, sagt er (S. 3), eine theologische Disciplin und hat also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung. Die Theologie nämlich ist, nach Schleiermacher's Erklärung*), eine positive Wissenschaft, deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum." Aus diesem theologisch-positiven Charakter der Dogmatik folgert dann Schleiermacher: „daß diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Principien ausgehend, eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ungeachtet sie in derselben nicht eigenthümlich entstanden sind, oder in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen. Denn was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner nähern Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebensgemeinschaft." Allein die Bündigkeit der Schlußfolge, die in dem „Denn" ausgedrückt sein soll, sieht man nicht ein; denn wenn auch eine solche allgemeine Betrachtung der Religion durch die Vernunft für sich noch nicht Dogmatik sein kann, „weil sie in keiner nähern Beziehung zur christlichen Kirche steht als zu jeder andern Glaubensgemein-

---

*) Kurze Darstellung des theologischen Studiums, §. 1.

schaft": so folgt daraus doch keineswegs, daß nicht von einer solchen allgemeinen Betrachtung ausgegangen werden könnte in der Dogmatik, und die verlangte ausschließliche Beziehung auf die christliche Kirche von einer solchen allen andern positiven Religionslehren gemeinsamen rationalen Grundlage ausgehen sollte. In dem Begriffe einer positiven Wissenschaft, auch so wie sie Schleiermacher selbst bestimmt, liegt es wenigstens durchaus nicht, daß sie sich von allen allgemeinen Principien völlig lossagen müsse, vielmehr, wie jedes historische Factum nur aus seiner allgemeinen Vernunftidee seine tiefere Verständigung finden kann, so muß auch die positive Religion erst aus der allgemeinen Idee der Religion begriffen werden, und die positive Theologie bedarf also immer einer rationalen Theologie, um zur wissenschaftlichen Überzeugung erhoben werden zu können.

Hat nun so Schleiermacher seine Dogmatik von allem Zusammenhange mit der allgemeinen Religionsidee einer rationalen Theologie losgetrennt, und soll sie lediglich durch ihre Beziehung zur christlichen Kirche bestimmt werden, so muß er wenigstens einen allgemeinen Begriff der christlichen Kirche voraussstellen, um diesem gemäß zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll (S. 4). Allein hier muß sich sogleich die Frage aufdrängen, wie denn ein Begriff von der christlichen Kirche aufgestellt werden könne, ohne daß ein Begriff von der Kirche überhaupt und einer von dem Christlichen vorausgesetzt sei? und dann zeigt sich ferner, daß weder von der Kirche überhaupt, noch von dem Christlichen ein Begriff aufgestellt werden könne, ohne daß dabei von dem allgemeinen Begriff der Religion ausgegangen würde. Daher gesteht auch Schleiermacher selbst, daß jener Begriff von der christlichen Kirche nur zu erzielen sei durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen. Jedoch den allgemeinen Begriff der Kirche will Schleiermacher nicht aus der Religionsphilosophie, sondern nur aus der Ethik abgeleitet sehen. Damit wäre nun also bereits zugestanden (was kurz vorher geleugnet war), daß die Dogmatik von allgemeinen

Principien ausgehen müsse: nur daß diese nicht aus der Religionsphilosophie, sondern aus der Ethik entlehnt sein sollen. Völlig unbegreiflich aber ist es, wie ein allgemeiner Begriff von der Kirche festzustellen sei, ohne einen allgemeinen Begriff der Religion. Denn obgleich die Kirche in sofern auch in dem Ethischen wurzelt, als sie eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und fortbesteht: so ist doch der Inhalt dieser Gemeinschaft die Religion, und als religiöse Gemeinschaft im Unterschied von jeder andern, z. B. rechtlichen, moralischen ꝛc., kann sie durchaus nicht bloß aus der Ethik, sondern muß sie nothwendig auch aus der Religionsphilosophie abgeleitet werden. Wenn man jedoch die (S. 6) gegebenen Erklärungen vergleicht, wonach die Ethik „die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit" ist, die Religionsphilosophie aber nur „eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind": so sieht man wohl, daß es sich mehr um Worte oder Begriffsbestimmungen handelt, wenn Schleiermacher so entschieden die Dogmatik von der Begründung durch die Religionsphilosophie lossagt; denn in der Ethik, wie sie hier bestimmt ist, ist die Religionsphilosophie nach der sonst gewöhnlichen Bedeutung mit enthalten. Ferner, das eigenthümlich Christliche kann allerdings nicht, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, weder rein wissenschaftlich (d. h. hier speculativ) begriffen oder a priori construirt, noch bloß empirisch aufgefaßt werden; aber wenn er nun die Aufgabe, in der christlichen Gemeinschaft das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden, nur jener oben erklärten Religionsphilosophie als philosophischer Kritik der Geschichte der Religionen zuweist, so liegt es nahe genug, daß eben diese Kritik eine allgemeine Idee der Religion voraussetzt, die sie als Maßstab ihrer Kritik zu Grunde legt, sodaß wir auch von dieser Seite auf eine philosophische Grundlage der Dogmatik hingetrieben werden. Und wie wenig Schleiermacher selbst sich dieses Bedürfnisses erwehren konnte,

dies haben wir zu deutlich daraus gesehen, daß er selbst eine Entwickelung der allgemeinen Idee der Religion voraussstellt, indem er ihre psychologische Quelle in dem Gefühl nachweist und ihr Wesen als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl construirt; denn damit steht er ganz unleugbar auf dem Boden der Religionsphilosophie, und es erscheint als eine völlig willkürliche Bestimmung, die aus irgend einer Absicht gegen die Religionsphilosophie hervorgegangen sein mag, wenn er jene ganze Entwickelung der Idee der Religion nur unter dem Titel von „Lehrsätzen aus der Ethik" (S. 7) aufführt.

Kehren wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu der eigentlichen Entwickelung des Wesens der Dogmatik zurück. Der Gedankengang dafür ist dieser: Die christliche Frömmigkeit spricht sich, nachdem sie sich über ihren unbestimmteren Ausdruck in mimischen und symbolischen Handlungen erhoben hat, zunächst bestimmter in der Rede aus. Die Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt sind christliche Glaubenssätze. Dieser Ausdruck der Rede aber tritt in drei verschiedene Sprachgebiete auseinander, in das dichterische, das rednerische und das darstellend belehrende oder didaktische. Die Glaubenssätze in der darstellend belehrenden Form, bei welchen der höchst mögliche Grad von Bestimmtheit bezweckt wird, sind dogmatische Sätze. So entspringen also die dogmatischen Sätze nur „aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins" (S. 115). Allein diesem logischen oder dialektischen Interesse gehört in den dogmatischen Sätzen nur die Form derselben, ihr Inhalt kann nur aus den frommen Gemüthszuständen selbst genommen werden, und Sätze, die nicht aus diesen stammen, sondern aus dem Interesse der Wissenschaft, sind, so nahe auch ihr Inhalt verwandt sein möge, doch keine dogmatischen, sondern speculative Sätze. Aus demselben dialektischen Bedürfniß wie die Bildung der dogmatischen Sätze geht aber auch ferner die (dialektische oder logische) Zusammenstellung der dogmatischen Sätze hervor, durch welche sie die Form der Wissenschaft er-

halten. Und so geht daraus die oben schon vorläufig als Hauptgrundsatz erwähnte Definition der Dogmatik als: „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" hervor (S. 125). Ehe wir jedoch die Beurtheilung dieses Hauptsatzes unternehmen, müssen wir den nähern Erklärungen desselben noch weiter folgen, da er durch diese in seiner einfachen Bedeutung so bedeutend beschränkt wird, daß diese sich kaum im Wesentlichen noch festhalten läßt. Durch seine nähern Erklärungen scheint nämlich Schleiermacher soviel als möglich der individuellen Mannichfaltigkeit und Freiheit, die durch jene allgemeine Bestimmung auf eine sehr bedenkliche Weise beengt wird, Raum geben zu wollen. Zunächst kommt Alles darauf an, was als „geltende Lehre" zu betrachten sei. Als geltend aber soll nach Schleiermacher nicht bloß das Symbolische betrachtet werden, sondern „alle Lehrsätze, welche ein dogmatischer Ausdruck sind für das, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird, ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen" (S. 127) *). Durch diese Bestimmung wird nicht allein in den dogmatischen Darstellungen eine sehr große Mannichfaltigkeit zugelassen, und die Grenzen zwischen dem, was dogmatisch sei, und was nicht, sind äußerst unbestimmt gelassen, sondern das Gebiet des Dogmatischen wird auch nach ganz äußerlichen, zufälligen Bestimmungen begrenzt, da Niemand schon voraus wissen kann, ob das, was er darstellt, einen amtlichen Widerspruch oder Trennung und Spaltung erregen werde, sondern dies erst von sehr mancherlei äußerlichen, zufälligen Umständen abhängen wird, sodaß also erst der Erfolg darüber entscheiden muß, ob eine Darstellung dogmatisch sei oder nicht. So groß also auch der Spielraum für die individuelle Eigenthümlichkeit der Frömmigkeit des Darstellers einer Dogmatik

---

*) Vergl. Kurze Darstellung ꝛc. S. 82: „Alles ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen."

bleiben mag, so bindet ihn doch das allgemeine Princip wenigstens in irgend einem Grade an die äußere Autorität einer geltenden Lehre, ohne daß er darüber selbst entscheiden dürfte, ob diese auf bloß zufälligen Zeitmeinungen und Vorurtheilen der Mehrzahl beruhe oder auf innerer Wahrheit. Die innere Wahrheit muß vielmehr den Vorurtheilen weichen, wenn es diesen gelingt — was doch nicht als unmöglich abgewiesen werden darf, — die Herrschaft in dem Grade zu gewinnen, daß sie gegen jene einen amtlichen Widerspruch erregen könnte. Ja es wäre in dieser Bestimmung von der geltenden Lehre nicht einmal ein Grund gegeben, daß die Dogmatik ein in sich zusammenhängendes System sein müßte; denn die Zeitmeinungen können auch Widersprechendes enthalten. Jedenfalls bleibt hiernach die Dogmatik immer noch eine bloß historische Wissenschaft, der mithin nichts daran liegen kann, ob ihr Inhalt mit der eigenen Überzeugung des Darstellenden übereinstimme, und ob sie auch in den Lesern diese Überzeugung wecke oder nicht, sondern die es nur mit der möglichst klaren Darstellung einer gegebenen Lehre zu thun hat *). Hiergegen behauptet zwar Schleiermacher, daß bei der Darstellung der Dogmatik die eigene Überzeugung des Darstellenden von dem, was er darstellt, immer vorausgesetzt werden müsse, und unterscheidet in dieser Beziehung eine bloß historische Darstellung der geltenden Lehre ohne eigene Überzeugung von einer zugleich apologetischen, welche in der geltenden Lehre zugleich die eigene Überzeugung ausspricht. Allein in dem aufgestellten Princip liegt auch diese

---

*) Die Unterscheidung, welche Hagenbach (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften S. 262) zwischen einer Darstellung dessen, was gegolten hat (Dogmengeschichte), und dessen, was gilt, feststellt, um zu beweisen, daß die Dogmatik nach dieser Bestimmung Schleiermacher's keine rein historische Wissenschaft sei, ist doch wol nur eine leere Spitzfindigkeit, da, genau genommen, das, was als geltend beobachtet werden kann, auch schon der Vergangenheit angehört, und zu dem Historischen im weitern Sinne, im Gegensatz gegen das Rationale, nicht blos das Erzählen des in der Zeit Verflossenen, sondern auch das Beschreiben oder Darstellen des in der Zeit Vorhandenen gehört.

Voraussetzung nicht, und es läßt sich wenigstens die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, den innern Zusammenhang der einzelnen Lehren, der ja auch nach Schleiermacher nicht aus dem Zustande der Frömmigkeit, sondern aus dem logischen wissenschaftlichen Interesse hervorgeht, also nur die Form betrifft, ohne eigne Überzeugung von der Wahrheit des Inhalts, darzustellen. Noch mehr aber weicht Schleiermacher von seiner allgemeinen Regel ab, wenn er ferner nicht allein der Eigenthümlichkeit des Darstellenden Einfluß auf die Form und Behandlungsweise der Dogmatik gestattet, sondern es auch zulässig findet, daß diese Eigenthümlichkeit „im Einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des Gewöhnlichen" (d. i. Geltenden). Schon deswegen, sagt er (S. 127), schließt unsere Erklärung (?) keineswegs Verbesserungen und neue (d. i. nicht geltende) Entwickelungen der christlichen Lehre aus." Ja später (S. 130) erkennt er geradezu die „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre" als „das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie" an *). Damit wird also die Dogmatik entschieden über die Grenzen der bloßen Darstellung des Geltenden, in das Gebiet des selbständigen Fortbildens, über die Grenzen der Gegenwart in das Gebiet der Zukunft gesetzt, und man könnte also in dieser Beziehung von ihr sagen, sie solle nicht bloß darstellen, was in einer Kirche geltend ist, sondern auch was in ihr gelten soll.

Mit diesem Geltensollen scheint denn auch allerdings die wahre Aufgabe der Dogmatik ganz richtig bezeichnet werden zu können. Denn das muß man Schleiermacher wol zugeben, „daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrücke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit ge-

---

*) Vergl. Kurze Darstellung, S. 85.: „Eine dogmatische Darstellung ist desto vollkommener, jemehr sie neben dem Assertorischen auch divinatorisch ist."

braucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß, nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden" (S. 127). Die Dogmatik soll allerdings für das, was sie aufstellt, über die bloße Privatbedeutung hinaus noch auf eine kirchliche Bedeutung Anspruch machen. Die eigene Überzeugung des Dogmatikers soll sie freilich aussprechen, frei von irgend einem Gegebenen oder Geltenden; aber eben diese Überzeugung soll sie aussprechen mit dem Anspruch, daß sie zugleich die allgemeine Überzeugung der kirchlichen Gemeinschaft werde. So kommt es also für die Dogmatik nicht bloß darauf an, die Wahrheit dieser Überzeugung an und für sich darzuthun — obgleich auch dies nothwendig von ihr gefodert werden muß —, sondern sie muß zugleich nachzuweisen vermögen, daß ihr Lehrinhalt auf dem geschichtlichen Boden ihrer Kirche erwachsen ist, sie muß ihn also an das geschichtlich Gegebene anzuknüpfen, aus ihm abzuleiten wissen, oder zeigen, daß das Gegebene, was sich nicht mit ihrer Lehre verbinden läßt, auch historisch ein der Kirche fremdartiges Element sei, also von ihr auszuscheiden sei. Sie hat ferner die Begründung der Wahrheit ihrer Lehre so zu stellen, daß sie damit am unmittelbarsten die eigenthümliche religiöse Denkart der Genossen ihrer Kirche berührt; sie hat endlich diese Wahrheit so auszusprechen, daß darin ihre Anwendbarkeit auf das gemeinsame öffentliche religiöse Leben der Kirche wahrnehmbar wird, oder, nach Schleiermacher's obigem Ausdruck, sie muß ihre „Ansichten an die Ausdrücke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, anknüpfen." Durch diesen ausdrücklichen Zweck, die eigene Überzeugung von der religiösen Wahrheit zugleich zur allgemeinen Anerkennung in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zu bringen, oder durch diesen Anspruch auf das „Geltensollen" ihrer Lehre, unterscheidet sich eine dogmatische Darstellung wesentlich von einem bloßen Privatbekenntniß, ohne daß sie nöthig hätte, die Eigenthümlichkeit der religiösen Überzeugung einem Allgemeinen, Gegebenen, oder die freie Wahrheit einer schon geltenden Lehre in irgend einer Weise unterzuordnen. Ein Privatbekenntniß ist freilich jede dogmatische Darstellung immer auch, und sie muß

es sein, weil nur der Einzelne religiöse Überzeugung haben und aussprechen kann; aber mehr als nur Privatbekenntniß ist sie durch die angegebene historisch-kirchliche Beziehung. So gewähren wir der Dogmatik auf der Einen Seite ihr historisch-kirchliches Element und sichern sie dadurch vor dem Übergang in eine bloße Religionsphilosophie oder Darstellung der natürlichen Religion; aber wir behaupten auch für sie das höhere, beherrschende rationale Element der freien Vernunftkritik der kirchlich gegebenen Lehre, und eine weitere Ausdehnung, als hier bestimmt wurde, wüßten wir dem Historisch-Kirchlichen in der Dogmatik durchaus nicht zu gewähren, ohne jenen obersten Grundsatz der freien Kritik umzustoßen und damit die Dogmatik ihrer wahren Würde als freier Wissenschaft zu berauben. Die Dogmatik soll sich nie von dem historischen Grunde des kirchlich-religiösen Lebens losreißen und unabhängig von diesem Etwas sein wollen; aber sie soll das Herrschende und Bestimmende in diesem kirchlich-religiösen Leben sein, sie soll diesem die Ziele vorzeichnen, nach denen es sich hin zu bewegen hat. Und wenn sie auch die Kraft des Weiterstrebens selbst in dem öffentlichen religiösen Leben nicht sich selbst zuschreibt, sondern in dem unmittelbaren Leben der Frömmigkeit oder religiösen Gesinnung anerkennt, so soll sie doch mit klarem Bewußtsein diese unmittelbare fromme Gesinnung ordnen und gestalten, sie muß also über derselben stehen und dieselbe beherrschen, aber nicht dem durch diese schon Gegebenen oder in ihr Geltenden sich hingeben.

Nach diesen Grundsätzen können wir die nähere Entwickelung des eigenthümlichen Wesens der Dogmatik, sowol ihrem Gehalt als ihrer Form nach, bei Schleiermacher weiter beurtheilend verfolgen. Wir werden daraus hauptsächlich drei Punkte zur nähern Betrachtung hervorheben können: 1) das Verhältniß des dogmatischen Elements als eines allgemein Kirchlichen zu dem Eigenthümlichen; 2) das Verhältniß des Dogmatischen als religiösen Bewußtseins zu dem Philosophischen oder Speculativen; 3) das Verhältniß des Dogmatischen als einer besondern Kirche Angehörigen zu anderen Kirchen (des Protestantischen zu dem Katholischen).

Daß das Eigenthümliche des Darstellers in der Dogmatik nach der allgemeinen Definition derselben als einer Wissenschaft von der in einer kirchlichen Gesellschaft geltenden Lehre nicht ausgeschlossen sein solle, ist schon früher von Schleiermacher anerkannt worden. Allein das Eigenthümliche soll nicht als ein zufällig Hinzukommendes gestattet werden, sondern es wird auch als Wesentliches für die Dogmatik gefodert. Schleiermacher sagt (S. 151) ausdrücklich: „Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es, Eigenthümliches zu enthalten." Eine Darstellung von lauter eigenthümlichen Glaubenssätzen, fährt Schleiermacher fort, wäre keine Dogmatik, aber eine Darstellung ohne alle Eigenthümlichkeit des Darstellenden ist nicht möglich. Diese Anerkennung eines Eigenthümlichen in der Dogmatik kann am wenigsten in der protestantischen Kirche Anstoß erregen, denn der protestantische Lehrbegriff ist von einer so durchgängigen Bestimmtheit, die gar kein Eigenthümliches zuließe, weit entfernt, und obgleich es ihm an gemeinsamer Lehre keineswegs fehlt, so ist dieses Gemeinsame doch nur aus freier Übereinstimmung der Einzelnen entstanden und muß daher auch ferner auf diesem Wege gebildet werden (S. 153). Und so wird jede einzelne Darstellung der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anspruch macht, „desto vollkommener sein, je inniger darin das Gemeinsame und das Eigenthümliche miteinander verbunden sind und sich aufeinander beziehen." Wir haben gegen die Wahrheit dieser Sätze im Allgemeinen nichts einzuwenden: nur wie sie mit dem allgemeinen Princip der Dogmatik, wie es Schleiermacher aufgestellt hat, zusammenstimmen sollen, scheint uns unbegreiflich. Denn soweit, als eine dogmatische Darstellung Eigenthümliches enthält, so weit ist sie nicht Darstellung des Allgemeinen oder kirchlich Geltenden, so weit also ist der obige Grundsatz von der Darstellung der geltenden Kirchenlehre, d. i. der allgemeinen Lehre, aufgehoben. Ganz unbegreiflich ist es daher, wie die dogmatische Darstellung um so vollkommener sein könne, je inniger das Gemeinsame mit dem Eigenthümlichen darin verbunden ist. Denn da das Eigenthümliche eben dadurch ein Eigenthümliches ist, daß es sich von dem Gemeinsamen unterscheidet, oder daß es

nicht ein Gemeinsames ist, so schließen sich beide von einander aus. Jemehr also und in dem Grade als eine dogmatische Darstellung Eigenthümliches enthält, desto weniger und in demselben Grade spricht sie das Gemeinsame nicht aus; also auch umgekehrt: je weniger Eigenthümliches sie enthält, desto reiner und vollkommener stellt sie das Gemeinsame dar, desto mehr ist sie also nur Darstellung der kirchlich geltenden Lehre. Wenn aber das Gemeinsame in der protestantischen Kirche nur betrachtet wird als gebildet aus freier Übereinstimmung der Einzelnen, oder wenn, nach einem andern Ausdrucke Schleiermacher's (S. 153), der Lehrbegriff unserer Kirche nicht als etwas durchaus Feststehendes, sondern als ein „Werden" zu betrachten ist: so wird dadurch der ganze Grundsatz der Dogmatik unanwendbar gemacht, denn dann gibt es gar kein Object mehr für bloße Darstellung, kein Gegebenes oder Geltendes, sondern die protestantische Kirchenlehre ist nur die Abstraction von allen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen eines bestimmten Zeitpunktes, und jede eigenthümliche Glaubenslehre eines einzelnen Mitgliedes der protestantischen Kirche ist selbst ein Theil oder ein Glied der durch freie Übereinstimmung der Einzelnen gebildeten gemeinsamen Kirchenlehre. Wir haben auch hier nichts dagegen, wenn man die protestantische Kirchenlehre, wenigstens was ihren wissenschaftlichen Ausdruck betrifft, nur als das Resultat der freien Übereinstimmung aller Einzelnen ansehen will: nur muß dann für die Dogmatik die Aufgabe ganz wegfallen, irgend eine Lehre als geltende darzustellen, weil nichts gilt, als was sich geltend zu machen weiß, mithin jede eigenthümliche Darstellung der protestantischen Glaubenslehre eben dadurch eine geltende ist, daß sie ihre Eigenthümlichkeit hinreichend zu begründen weiß, mag sie mit der bisher geltend gewesenen Lehre übereinstimmen oder nicht *).

---

*) Schleiermacher verwirft S. 155 die Ausdrücke orthodox und heterodox, als unbestimmt und nur relativ gültig, indem eine Lehre immer nur orthodox sei im Verhältniß zu dem jedesmaligen bestehenden Zustande des Kirchenglaubens, der Begriff also immer verändert werde mit jedem neuen Zustand. Allein die Ausdrücke des Gemeinsamen und Eigenthümlichen, die er an die Stelle jener stellen möchte, lei-

Daß Schleiermacher diesen Modificationen des ursprünglichen Grundsatzes und der Eigenthümlichkeit so viel Raum gestattenden Bestimmungen gemäß auch den historischen Quellen der Dogmatik, der Bibel und den symbolischen Büchern, nur eine geringe und sehr beschränkte Bedeutung als Autoritäten für den dogmatischen Lehrinhalt einräumen werde, läßt sich schon im Voraus vermuthen. Zwar scheint auch hier der allgemeine Satz, in dem er sich darüber ausspricht, diesen historischen Quellen ein bedeutendes Gewicht für die Dogmatik beizulegen, allein in den nachfolgenden näheren Erläuterungen beschränkt er ihn nach seiner Weise wieder so sehr, daß fast nichts für eine bestimmte Anwendung des Grundsatzes übrig bleibt. „Alle Sätze", sagt er §. 27, S. 158, „welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsätzen." Dieser Satz scheint um so bedenklicher, nicht allein für die rationale, sondern auch für die echt protestantische Behandlungsweise der Dogmatik, da sie die symbolischen Bücher sogar als die erste, unmittelbare Quelle der Dogmatik feststellt und das Neue Testament nur als secundäre Quelle, deren Gebrauch erst in Ermangelung einer Autorität in den symbolischen Büchern eintreten solle, anerkennt. Zwar erklärt sich Schleiermacher darüber gleich darauf dahin, daß damit kein „Vorrang" der symbolischen Bücher vor dem Neuen Testamente begründet werden solle; aber die hinzugesetzte Erläuterung, daß in der Berufung auf die symbolischen Bücher immer schon mittelbar eine Berufung auf die Schrift liege, weil jene selbst sich überall auf die Schrift berufen, und daß durch die Schrift unmittelbar nur nachgewie-

---

den an demselben Gebrechen: denn das Gemeinsame ist immer nur das Ergebniß aus der Abstraction des Gleichen in allem jedesmal bestehenden Eigenthümlichen, also mit jedem neuen Eigenthümlichen, das auftritt, wird auch das Gemeinsame ein Anderes.

sen werden könne, daß ein Lehrsatz christlich sei, der eigenthümlich protestantische Gehalt dagegen nur durch Berufung auf die symbolischen Bücher ermittelt werden könne, befriedigt keineswegs hinlänglich. Denn die protestantische Kirche will für ihren Glauben gar keine Eigenthümlichkeit über die heilige Schrift hinaus, sie setzt ihre Eigenthümlichkeit im Unterschiede von der katholischen Kirche nur darein, den ursprünglichen christlichen Glauben, wie er in der heiligen Schrift ausgesprochen ist, in seiner Reinheit festzuhalten und von allen späteren Zusätzen der Tradition und Kirche zu reinigen; sie kann also in Ansehung ihres historischen Gehaltes sich nur unmittelbar auf die heilige Schrift, als die einzige Quelle ihres Glaubens, beziehen *). Die symbolischen Bücher sind selbst nur aus diesem Princip des Protestantismus hervorgegangene Versuche, den rein biblischen Glauben im Gegensatz gegen die damals geltende katholische Lehre festzustellen, deren allgemein kirchlicher Werth nur auf jene Zeit zu beschränken ist, die aber für die Folgezeit keine andere Bedeutung haben als jeder andere Versuch einer Darstellung des biblischen Glaubens, mithin, da unsere Wissenschaft über den Standpunkt jener Zeit hinausgeschritten ist, als kirchliche Autorität für uns — um es gradezu auszusprechen, als antiquirt zu betrachten sind. Nur als historische Zeugnisse von dem ersten Ausdruck des gemeinsamen protestantischen Glaubens können sie als hervorstechende Anknüpfungspunkte für die Dogmatik an die historische Entwickelung der Kirche, für die sie gelten soll, anerkannt werden. Hingegen eine Berufung auf sie allein, ohne auf die heilige Schrift, kann noch keineswegs den protestantischen Charakter eines Lehrsatzes bewähren, denn dieser kann sich sehr

---

*) Ein Grundsatz, den Schleiermacher selbst als den echt protestantischen anerkennt, wenn er S. 161 sagt: „Die Form ist eine durchaus protestantische, bei jedem Glaubenssatz auf die Schrift selbst zurückzugehen, und auf menschliche Aussprüche nur, sofern sie sich durch die Schrift bewähren, für diese aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunst, wie sie in der Sprachwissenschaft gegründet ist, zu gestatten."

wohl seit jener Zeit seiner Entstehung bedeutend verändert haben.

Indessen so; wie Schleiermacher die Anwendung der Autorität der symbolischen Bücher sowol als der heiligen Schrift bestimmt, ist für die freie protestantisch-rationale Entwickelung wenig zu fürchten. Als wesentlich nämlich soll in den symbolischen Büchern nur das anerkannt werden, worin sie sämmtlich zusammenstimmen, was, zumal da Schleiermacher die der beiden protestantischen Kirchen, der lutherischen und reformirten, als Einer Kirche angehörig zusammenfaßt, schon wenig genug sein wird. Ferner ist alles nur in Beziehung auf Zeit und Ort Gesagte abzusondern, was wieder einen nicht geringen Theil ihres Inhaltes trifft, da er selbst sie zum Theil nur als Gelegenheitsschriften betrachtet. Ferner haben ihre Verfasser Vieles als ketzerisch verworfen oder als rechtgläubig angenommen nur in Folge des noch nicht zur vollkommenen Entwickelung gekommenen Geistes der Reformation. „Woraus dann folgt, daß bei dem Zurückgehen auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwickelung der Lehre nicht hinderlich werden soll, theils mehr auf den Geist geachtet werden muß als am Buchstaben festgehalten, theils auch, daß der Buchstabe selbst ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunst bedarf, um richtig gebraucht zu werden." Nachdem auf diese Weise die Autorität der symbolischen Bücher in diesem Maße durchlöchert worden ist, ist freilich der freien Entwickelung der Eigenthümlichkeit Raum genug gegeben, um nicht durch jene Autorität beengt zu werden. Und in ähnlicher Weise wird nun auch die Autorität der heiligen Schrift beschnitten und schwankend gemacht. Zuerst wird nur das Neue Testament als Autorität für den christlichen Glauben anerkannt. Dann wird ein verschiedener Gebrauch der Schrift bestimmt, je nachdem in einer Aussage die Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrscht, wo die Übereinstimmung mit der Schrift am genauesten sein muß, oder nur der eigenthümliche Charakter des Protestantismus dargestellt werden soll, wo es genügt, zu zeigen, daß diese Gestaltung der Lehre in der Aussage der Schrift mit inbegriffen sei, wenn sie auch nicht die einzige

schriftmäßige ist, oder als eigenthümlich aufgestellt wird, wo nur zu zeigen ist, daß es nicht schriftwidrig sei. Ferner ist der biblische Sprachgebrauch in den didaktischen umzusetzen; das Locale und Temporelle in den gelegentlichen Reden der Schrift ist abzusondern; endlich soll man sich nicht für die einzelnen Glaubenssätze auf einzelne Schriftsteller berufen, sondern man soll „in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen" (S. 163). — Daß nun noch leichter als bei diesen beiden historischen Autoritäten bei der in dem obigen allgemeinen Satz hinzugesetzten Bewährung dogmatischer Sätze durch die Darlegung ihrer Consequenz aus andern schon anerkannten Sätzen ein bedeutend weites Feld für die Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit protestantischer dogmatischer Lehrgebäude offen gehalten werden könne, leuchtet von selbst ein, da diese letztere Methode nur von einigen anerkannten Hauptpunkten auszugehen hat, aus denen sie dann durch die bloße Consequenz die besonderen Sätze abzuleiten hat. Dieses Feld wird noch dadurch erweitert, daß Schleiermacher, den angegebenen drei Bewährungsmethoden gemäß, je nachdem eine derselben vorherrschend gebraucht wird, eine schriftmäßige, symbolische und wissenschaftliche Dogmatik unterscheidet und es der Willkür anheimstellt, welche dieser Formen bei der Darstellung gewählt werde; sodaß es also auch in der Willkür desjenigen liegt, dem jene historischen Autoritäten der Schrift oder der symbolischen Bücher lästig sind, sie ganz oder theilweise zu übergehen und seine Dogmatik nur durch consequente Entwickelung einiger Hauptpunkte als eine wissenschaftliche auszuführen, wie denn auch Schleiermacher's Darstellung der Glaubenslehre selbst vorzugsweise diesen Charakter trägt.

Ist nun aber das aufgestellte Gesetz der Bewährung dogmatischer Sätze durch historische Autoritäten der Schrift und der symbolischen Bücher so sehr wieder eingeschränkt, daß es seine bestimmte Anwendung beinahe ganz verliert und in dieser Weise also der freien Entwickelung der dogmatischen Wahrheit schwerlich hinderlich sein kann; so sollte man meinen, es

wäre besser, das allgemeine Gesetz wäre gar nicht aufgestellt worden, und die Dogmatik, als selbständige Wissenschaft von der religiösen Wahrheit in einer bestimmten Kirche, wäre von aller historischen Autorität oder Bewährung völlig freigesprochen worden. Die Dogmatik soll freie Wissenschaft der Wahrheit sein und ist an die Kirche und ihren Glauben nur in sofern gebunden, als sie diese Wahrheit für die bestimmte Kirche aussprechen, in ihr geltend machen soll. Durchaus also kann sie nicht durch die Kirche selbst oder durch irgend welche gegebene historische Autoritäten bestimmt werden, was sie als dogmatische Wahrheit in ihr Gebiet aufnehmen dürfe, und was nicht, sondern darüber kann einzig und allein die eigene vernünftige Einsicht des Dogmatikers entscheiden. Bezieht sie sich aber dennoch auch auf jene historischen Grundlagen des christlichen und des protestantischen kirchlichen Glaubens, der heiligen Schrift und der symbolischen Bücher: so geschieht dies nicht, um daran erst ihre Wahrheit zu bewähren, sondern um ihren historischen Zusammenhang mit der Kirche zu bewähren, um ihre Wahrheit an das historisch Gegebene anzuknüpfen und so eben dieses zu läutern und zu vervollkommnen. Also wieder nicht Darstellung des historisch oder kirchlich Gegebenen, sondern freie Kritik desselben, nicht Darstellung dessen, was in einer Kirche gilt, sondern dessen, was in ihr gelten soll, ist es, was wir als Aufgabe der Dogmatik betrachten. Und diese völlige Unabhängigkeit der Dogmatik von aller und jeder historisch-kirchlichen Autorität, dieses Recht der freien Prüfung alles historisch Gegebenen, nehmen wir nicht allein für die protestantische Dogmatik gegen die symbolischen Bücher in Anspruch, sondern auch für die christliche Dogmatik überhaupt gegen die heilige Schrift. Wir fodern auch in Beziehung auf die heilige Schrift, daß nichts in ihr als Wahrheit in der Dogmatik anerkannt werde, als was die Prüfung der vernünftigen Einsicht bestanden hat. Wenn aber so die eigene vernünftige Einsicht des Einzelnen über alles historisch Gegebene des kirchlichen Glaubens gestellt wird, so darf man dennoch nicht fürchten, daß damit die historische Eigenthümlichkeit und Gemeinsamkeit des Protestantismus oder des Christenthums in

der Dogmatik ganz verloren gehen und in die Willkür oder individuelle Mannichfaltigkeit der Einzelnen sich auflösen werde. Denn erstens können wir nur eine solche historische Eigenthümlichkeit und Gemeinsamkeit eines kirchlichen Glaubens, sei es der protestantischen oder der gesammten christlichen Kirche, festhalten wollen, die sich mit der Freiheit der Überzeugung aller Einzelnen verträgt, und die nur selbst als das Ergebniß der freien Zusammenstimmung des Glaubens der Einzelnen besteht, wie dies auch Schleiermacher oben für die protestantische Kirche anerkannt hat, und die also auch mit der Umgestaltung und Fortbildung der religiösen Überzeugung der Einzelnen selbst mit umgestaltet und fortgebildet werden muß. Zweitens aber dürfen wir der Kraft der Gemeinschaft selbst so viel zutrauen, daß sich die Überzeugung des Einzelnen nicht wesentlich von der Gemeinsamkeit des kirchlichen Glaubens loszureißen vermöge, oder daß sich kein dem gemeinsamen Kirchenglauben fremdartiges oder feindseliges Element auf die Dauer in der Kirche selbst werde geltend zu machen vermögen. Kein Einzelner lebt ganz unabhängig von der Geschichte und der Zeit, ein Jeder steht in ihr als ein Glied der großen Kette der Nothwendigkeit, sein geistiges Leben wurzelt in der gemeinsamen Erbschaft der Vorzeit, empfängt Eindrücke von der Gemeinschaft, in der er sich befindet, und so wird also auch sein religiöses Leben mehr oder weniger durch die Kraft der Geschichte und Gemeinschaft bestimmt werden. Endlich aber die sicherste Gewähr gegen die Abweichung der Dogmatik von der Eigenthümlichkeit der protestantischen oder christlichen Kirche gibt uns die Macht der Wahrheit, die in dem Christenthum und dem Protestantismus enthalten ist. Die Dogmatik will ja nicht nach individueller Willkür Glaubenssätze schaffen, sie will nichts Anderes, als religiöse Wahrheit wissenschaftlich aussprechen. Ist also Wahrheit in dem Christenthum und in dem Protestantismus, so wird diese auch in der Dogmatik ihre Anerkennung finden, sie wird sich in der Wissenschaft von dem Glauben geltend zu machen wissen. Die geistige Macht der Wahrheit ist es, durch die sich durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch, ungeachtet der verschiedensten Richtun-

gen der Wissenschaft, doch immer das Wesentliche, der Geist des Christenthums als das Herrschende behauptet hat. Und dieser Geist, dieses Wesen wird sich auch ferner behaupten, sofern Wahrheit darin ist. Und dieselbe Macht der Wahrheit hat sich auch in der protestantischen Kirche bewährt und hat, ungeachtet der Freiheit, die sie ihren Mitgliedern gestattet, den eigenthümlichen Geist des Protestantismus immer behauptet. Darum aber bedarf die Dogmatik so gar keiner historischen Autorität oder Bewährung für ihren Inhalt, weil sie durch das Band der Wahrheit unauflöslich an das Christenthum und den Protestantismus gekettet ist, und gerade das wissenschaftliche Streben derselben dieses Band befestigt. Wollte man die Sicherheit dieses Bandes nicht anerkennen, so müßte man entweder die Wahrheit des Christenthums und des Protestantismus in Abrede stellen, oder die der Wissenschaft. Das Erstere aber könnte man nicht, ohne eben damit zu erklären, daß das Christenthum oder der Protestantismus überhaupt für uns keine Bedeutung mehr habe, man müßte eben damit gestehen, daß sie fallen müssen, und daß wir eine andere religiöse Wahrheit suchen müssen. Sagt man aber, die Wissenschaft, die Dogmatik kann von der Wahrheit abirren, so ist dies nicht zu leugnen, aber man muß zugleich gestehen, daß es keinen andern Maßstab für die Wahrheit für uns gibt als die eigene Einsicht, und kein anderes Mittel, diese möglichst vollkommen auszubilden, als die Wissenschaft; sodaß die Wahrheit in dem Christenthum oder dem Protestantismus doch nicht anders von uns als solche anerkannt werden kann als durch die wissenschaftliche Form der Dogmatik. Was aber mit dieser nicht bestehen kann, das mag immerhin fallen, das kann für uns keinen Werth haben. Mag also die unbeschränkt freie kritische Thätigkeit der Dogmatik im Einzelnen nicht allein von dem Gehalt der symbolischen Bücher, sondern auch von dem der heiligen Schrift selbst Vieles verwerfen, so ist es zwar unsere subjective Ansicht, daß vielleicht der Inhalt der ersteren in wesentlichen Punkten dieser Kritik wird weichen müssen (ohne daß auch damit die wahre Eigenthümlichkeit des protestantischen Glaubens zerstört würde), daß hingegen der Inhalt des Neuen

Testaments im Wesentlichen vor jeder echten Vernunftkritik bestehen wird, weil und sofern es Wahrheit enthält.

Freilich setzt dieser Standpunkt der freien Vernunftkritik für die Dogmatik ein ganz anderes Verhältniß der Philosophie zu der Dogmatik voraus, als es Schleiermacher bestimmt. Schleiermacher nämlich sondert dem Gehalte nach die Philosophie auf das Strengste von der Dogmatik ab und gestattet der Philosophie keinen andern Einfluß auf die Dogmatik als den der wissenschaftlichen Form. Philosophie nämlich oder Speculation und Dogmatik (oder religiöses Bewußtsein überhaupt) entspringen nach ihm in ganz verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens, sie gehen von ganz verschiedenem Interesse in ganz verschiedene Richtungen auseinander, sodaß sie, wenn sie auch zum Theil in den Gegenständen, worauf sie sich beziehen, zusammentreffen, diese doch immer auf ganz verschiedene Weise behandeln. Philosophie oder Speculation will nur das absolute Sein erkennen, sie geht von dem Interesse der Wahrheit aus; Dogmatik hingegen will nur die unmittelbaren Aussagen des religiösen Gefühls wissenschaftlich aussprechen, sie hat nicht das Interesse der Wahrheit, sie fragt nicht nach dem absoluten Sein, sondern sie geht nur von dem Interesse der Religion aus, sie hat es mit dem absoluten Sein nur zu thun, insofern sich die religiösen Gefühle auf dasselbe beziehen (S. 115 fg.). Die speculative Thätigkeit ist die höchste objective Function des menschlichen Geistes (sie geht auf das Bewußtsein von dem objectiven Sein und Zusammenhang der Dinge), das fromme Selbstbewußtsein die höchste subjective (ihr ist es nur um das Bewußtsein von der subjectiven Beschaffenheit der frommen Gefühle und ihrem Zusammenhange zu thun. S. 171). Hiernach soll aller materielle Einfluß der Philosophie auf die Dogmatik gänzlich wegfallen, die Dogmatik soll nichts Philosophisches in sich enthalten, sondern ihren Gehalt ganz selbständig in dem frommen Selbstbewußtsein finden und nur dadurch in formeller Hinsicht mit der Philosophie zusammenhängen, daß sie dieses fromme Selbstbewußtsein aus der dichterischen und rednerischen Sprache in die logische oder dialektische, d. i. wissenschaftlich

kunstgerecht gebildete überträgt. Wir müssen zur Beurtheilung dieser Ansicht auf einen früher schon besprochenen Punkt zurückgehen. Sie hängt nämlich mit dem Grundsatze zusammen, daß die Religion ursprünglich nicht ein Wissen, sondern ein Gefühl sei. Die Religionswissenschaft kann daher nicht bloß von dem Interesse des Erkennens ausgehen, es kann ihr nicht bloß darum zu thun sein, das Sein des höchsten Wesens zu erforschen; sondern sie muß von dem religiösen Gefühl als ihrem eigenthümlichen Gegenstand ausgehen und soll nur dieses Gefühl in das wissenschaftliche Bewußtsein fassen, also auch das höchste Wesen oder das ewige Sein nur in sofern betrachten, als das religiöse Gefühl sich auf dasselbe bezieht. In diesem Sinne können wir mit Schleiermacher sagen, daß die Dogmatik nur hervorgehen solle „aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins" (S. 115). Allein ebenso kann man auch sagen, daß auch die Religionsphilosophie aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins hervorgegangen sei: nämlich aus der Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein überhaupt, das natürliche, allgemeinmenschliche religiöse Gefühl; Dogmatik (die christliche) aus Reflexion auf das fromme Selbstbewußtsein der Christen, oder auf das christlich modificirte religiöse Gefühl. Allein mit dieser Unabhängigkeit des religiösen Gefühls selbst von der Speculation ist doch die Unabhängigkeit der Religionswissenschaft von der Speculation keineswegs dargethan. Denn wenn auch das religiöse Gefühl unabhängig von der Speculation existirt, wenn es nicht erst durch diese erzeugt wird oder in Folge dieser entsteht: so folgt daraus doch nicht, daß es nicht Gegenstand der Speculation werden könnte. Das Speculiren oder Philosophiren als solches hat freilich gar keinen gegebenen Inhalt, es bezeichnet nur eine besondere Form, eine Art und Weise der Erkenntnißthätigkeit, die sich auf verschiedene Gegenstände beziehen und demgemäß verschiedene Gehalte haben kann. Wenn also Schleiermacher die Speculation oder Philosophie als ein der Dogmatik und der Religionswissenschaft fremdartiges Element ganz von dieser ausscheidet, so hat dies

zunächst den wahren Sinn, daß jene speculative Form des Erkennens als solche nichts mit der Religion gemein hat, daß diese sich den religiösen Gehalt nicht selbst schaffen oder geben kann, daß also Alles das, was nur aus diesem Interesse an der rein speculativen Form unserer Erkenntniß hervorgegangen ist, nichts Religiöses, mithin auch nichts Dogmatisches enthalten könne. Aber damit ist doch nur das Logische oder Dialektische als solches aus dem Gehalt der Dogmatik geschieden. Wenn dann ferner alle diejenigen Speculationen, die sich nur auf das Sein der Dinge beziehen, wenn alle speculativen Bestimmungen über den höchsten Grund und Zusammenhang alles Daseins, über das Wesen Gottes, über die Art der Entstehung der Welt aus ihm, über das ontologische Wesen der Seele ꝛc. an sich noch nicht als religiöses Wissen anerkannt werden, also ebenfalls aus der Dogmatik abgesondert werden: so hat auch dies seinen wahren Grund darin, daß die Religion es nicht mit dem Sein der Dinge an sich zu thun hat, sondern mit der Beziehung unseres Gefühls auf das höchste Wesen, und es ist also wieder ganz richtig, wenn solche Speculationen als der Dogmatik fremdartige Elemente aus dieser abgesondert werden. Allein hier ist es nicht die Speculation als solche, sondern der Gegenstand derselben, der der Dogmatik fremdartig ist. Religiöse Speculation ist nicht theoretische, sondern praktische Speculation, d. h. ihr Gegenstand ist nicht das absolute Sein, sondern der absolute Werth und Zweck. Das religiöse Gefühl nämlich spricht sich, wie wir früher gesehen haben, in Werth- und Zweckurtheilen über das absolute Sein oder das Ewige und Göttliche aus, Religion ist die Anerkennung des absoluten Werthes und Zweckes im Sein an sich, Religionslehre ist Lehre von dem absoluten Werth und Zweck der Welt ihrem Sein an sich nach. Dieser praktische Gehalt also ist der eigenthümlich religiöse für die Speculation, und dieser ist der Dogmatik keineswegs fremdartig, vielmehr muß er jeder wissenschaftlichen Auffassung der Religion zu Grunde liegen und muß in der Dogmatik als Maßstab gelten, wonach sie ihre Kritik des historisch gegebenen religiösen Glaubens ausübt. Daß es nun eine solche rein philosophische oder speculative Auffassung

des religiösen Gefühls als Weltzwecklehre wirklich gebe, oder daß es eine Religionsphilosophie oder natürliche Religionslehre, unabhängig von jeder positiven Form der Religion, gebe, ist oben schon gegen Schleiermacher dargethan worden. Wir sind also berechtigt, gegen Schleiermacher zu behaupten, daß nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur die theoretische Philosophie, als welche sich gar nicht auf die Religion bezieht, aus der Dogmatik abzusondern sei. Und darin finden wir eine allerdings sehr zu beachtende Wahrheit in der Ansicht Schleiermacher's, daß jene bloß theoretischen Speculationen über Gott und Welt, jene metaphysischen Bestimmungen über das Wesen Gottes, durch die man z. B. in der naturphilosophischen Schule die speculativen Constructionen der Dreieinigkeit Gottes als den Mittelpunkt der Dogmatik geltend machen möchte, oder gewisse kosmologische Speculationen, in denen man es aus dem Wesen Gottes begreiflich zu machen sucht, wie aus Gott die Welt habe entstehen müssen, oder anthropologische Speculationen über das wahre Sein der Seele oder über die Entstehung derselben, mit den Hypothesen über Präexistenz, Traducianismus oder Creatianismus ꝛc., gar keine wahrhaft religiöse Bedeutung haben, also die Dogmatik gar nichts angehen *).

In Beziehung auf diese theoretische Philosophie also ist es ganz richtig, wenn Schleiermacher das Metaphysische oder Anthropologische nur als von Außen entlehnte Hülfsmittel für die Dogmatik gelten lassen will. Allein auf das Entschiedenste müssen wir auf der andern Seite für die eigentliche Religionsphilosophie als Theil der praktischen Philosophie das Recht in Anspruch nehmen, in der Dogmatik nicht allein in der Form oder in außerwesentlichen Punkten angewendet zu werden, sondern auch als das wissenschaftlich Herrschende und Bestimmende zu gelten. Dies ist eine nothwendige Folge aus unserem Grundsatz, daß die Dogmatik nicht bloß gegebene Lehren darstellen, sondern auch die eigene Überzeugung von der religiösen

---

*) Vergl. die trefflichen Bemerkungen darüber in Hagenbach's theol. Encyklopädie S. 283 fg.

Wahrheit wissenschaftlich aussprechen und begründen solle. Denn sobald die eigene Überzeugung ausgesprochen werden soll, so werden wir nothwendig auf eine philosophische Grundlage hingewiesen. In Sachen der religiösen Überzeugung sich von der Philosophie lossagen, heißt sich von der wissenschaftlichen Sicherheit überhaupt lossagen, heißt sich dem Zufall der Meinungen und der Vorurtheile oder der Willkür der Launen und Gemüthsstimmungen in die Arme werfen. Eine Selbständigkeit oder Unabhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie können wir daher nur in dem Falle zugeben, wenn die Dogmatik auf Ermittelung der religiösen Wahrheit und Sicherstellung der religiösen Überzeugung ganz verzichtet. Schleiermacher nun will freilich eben dies und sondert deshalb diese Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft oder diese Nachweisung der Übereinstimmung des Glaubens mit der Philosophie als besondere Aufgabe der Apologetik von der Dogmatik ab (S. 171). Diese Trennung aber scheint uns nicht allein ganz willkürlich, sondern auch gefährlich und unwissenschaftlich: denn wird die Aufgabe einmal als eine wahre anerkannt, so muß sie auch mit der wissenschaftlichen Aufstellung des Glaubens selbst verbunden werden. Daß mit diesem Herrscherrecht der Philosophie in der Dogmatik die letztere der Willkür der wechselnden Systeme der Philosophie preisgegeben und dadurch ihre eigenthümliche historische Beziehung auf die gegebene Kirche verlieren werde, ist nicht zu fürchten aus den oben entwickelten Gründen. Es bedarf gar keiner äußern Bestimmungen darüber, welche Philosopheme auf die Dogmatik angewendet werden dürfen. Zwar erkennen wir die von Schleiermacher dafür aufgestellte Regel als ganz richtig an, wonach unbrauchbar für die Dogmatik alle solche Ansichten sind, „welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinanderhalten, einen Gegensatz zwischen gut und böse nicht zulassen und also auch in dem Menschen nicht bestimmt Geistiges und Sinnliches unterscheiden“ (S. 166), wonach also alle entschieden materialistischen und sensualistischen, sowie alle atheistischen und pantheistischen Systeme aus der Dogmatik auszuschließen sind. Aber es bedarf dafür gar nicht eines ausdrücklichen Gesetzes,

wodurch allen Auffassungen des christlichen Glaubens von diesen Philosophemen aus der Charakter des Dogmatischen schon im Voraus abgesprochen würde, sondern man kann überzeugt sein, daß diese Philosopheme von selbst aus der christlichen Dogmatik ausgeschlossen bleiben werden, daß es ihnen wenigstens nicht gelingen werde, einen tieferen und bleibenderen Einfluß auf die Dogmatik auszuüben, und noch weniger, die alleinige Herrschaft in der Dogmatik an sich zu reißen. Zu dieser Überzeugung berechtigt uns die oben nachgewiesene Macht der historischen Überlieferung und der Gemeinschaft, vorzüglich aber die Kraft der Wahrheit selbst in dem Christenthum. Durch diese wird der Geist des Christenthums immer mächtiger sein als der Geist irgend eines philosophischen Systems, und der Geist des Christenthums übt daher einen viel größern Einfluß aus auf die Philosophie als diese auf jenes. Deswegen, so frei man auch jedem philosophischen System den Eingang in die Dogmatik eröffnet, wird es doch nie einem dem Geiste des Christenthums oder dem Wesen der Religion feindseligen Philosophen gelingen, einen mehr als vorübergehenden und oberflächlichen Einfluß auf sie auszuüben, wie dies die vergeblichen Versuche der materialistisch-atheistischen Philosophie der englischen und französischen Freidenker des vorigen Jahrhunderts ebenso deutlich bewiesen haben als die neueren Versuche der pantheistischen Identitätsphilosophie, und wie früher alle ähnlichen aus dem Morgenlande in das Christenthum eingedrungenen dualistischen, gnostisch-manichäischen Philosopheme. Oder wollte man endlich auch innerhalb dieser Grenzen einer mit dem Geist des Christenthums einstimmigen Philosophie den unaufhörlichen Wechsel der philosophischen Systeme für die Dogmatik bedenklich finden, so wäre dies nur ein Gebrechen, dem jede menschliche Wissenschaft, und vorzüglich jede auf freiem Selbstdenken gegründete, nothwendig unterliegt. Aber ungeachtet dieses Wechsels steht doch die Behauptung unumstößlich fest, daß es für menschliche Überzeugung von der religiösen Wahrheit kein höheres Kriterium gibt als die philosophisch ausgebildete menschliche Vernunft.

Diesen Ansichten von der nothwendigen Herrschaft der

Philosophie über die Dogmatik gemäß können wir aber auch darin nicht Schleiermacher's Ansicht sein, daß der Dogmatik ein ganz selbständiges, von der Philosophie ganz unabhängiges Sprachgebiet zukommen müsse. Ein eigenthümliches Sprachgebiet kommt der Dogmatik freilich unstreitig in sofern zu, als sie auch eine historische, und auf eine bestimmte religiöse Gemeinschaft bezogene Wissenschaft ist. Sie muß sich in sofern in ihrer Terminologie an die historisch überlieferte religiöse Ausdrucksweise und an die in der Gemeinschaft geltenden Formen der öffentlichen religiösen Mittheilung anschließen. Aber soweit als die Dogmatik zugleich philosophische Wissenschaft ist, soweit als sie, von einer bestimmt ausgebildeten philosophischen Ansicht ausgehend, die religiöse Wahrheit in wissenschaftlicher Schärfe aussprechen muß: so weit muß sie auch in der scharfen philosophischen Sprache ihres Systems — sei dies nun ein fremdes oder ein selbsterfundenes — reden. Denn hängt der Gedanke mit dem Wort auf das Innigste zusammen, so kann auch der philosophische Gedanke nicht in seiner ganzen Klarheit und Schärfe ausgesprochen werden ohne die philosophische Sprachform. Diejenigen täuschen sich sehr, die da meinen, der Dogmatik dadurch eine größere Selbständigkeit zu verschaffen, daß sie sich von der Terminologie eines bestimmten philosophischen Systems freihalten; denn soweit als sie eigene religiöse Überzeugung in ihr aussprechen wollen, so weit müssen sie diese Überzeugung philosophisch gedacht haben, wenn überhaupt streng wissenschaftlich, mithin, wenn sie doch die dafür geeignete philosophische Sprache von sich weisen, so kann dies nur geschehen durch eine dunklere, unbestimmtere Ausdrucksweise. Die Meisten aber, die sich rühmen, von der Sprache einer bestimmten philosophischen Schule unabhängig zu sein, reden doch nur entweder in der populär gewordenen Sprache der in die allgemeine Denkweise schon übergegangenen philosophischen Systeme der Zeit, also doch in einer ursprünglich philosophischen Sprache, nur daß sie damit auch der unbestimmteren Denkweise dieses sogenannten gemeinen Menschenverstandes unterworfen sind, oder sie reden in der Sprache ihres eigenen philosophischen Systems, wenn auch dies als solches noch nicht

bestimmt geschichtlich hervorgetreten ist. Der letztere Fall trifft Schleiermacher in Hinsicht seiner Glaubenslehre. Schleiermacher täuscht entweder sich selbst oder Andere, wenn er behauptet, in keiner philosophischen, sondern in einer eigenthümlich dogmatischen Sprache seine Glaubenslehre dargestellt zu haben. Sowie seine ganze Glaubenslehre, ungeachtet ihrer historisch-kirchlichen Anlage, doch ganz philosophisch gedacht und ausgeführt ist, so ist sie auch in einer sehr scharf bestimmten philosophischen Sprache, nämlich in der seiner eigenen philosophischen Lehre, dargestellt *). Als eine ganz unausführbare, und mit seiner eigenen Ausführung der Glaubenslehre unvereinbare Aufgabe erscheint es daher, wenn Schleiermacher**) von dem Dogmatiker fodert, ganz unabhängig zu sein von irgend einem Philosophem, und demgemäß auch an den Beurtheiler seiner Glaubenslehre die Zumuthung richtet, dabei durchaus nicht an irgend eine philosophische Ansicht zu denken. Denn jeder Mensch, der seine religiösen Überzeugungen, oder, wenn man will, seine religiösen Gefühle oder frommen Erregungen in ein wissenschaftliches Bewußtsein fassen will oder die Überzeugungen eines Andern von einem solchen wissenschaftlichen Bewußtsein aus prüfen will, faßt sie eben dadurch in der Form

---

*) Vollkommen richtig hat dies Fries ausgesprochen in der Oppositionsschrift für Theologie und Philosophie, Band 2, Heft 3, S. 139: „Ich meine, daß Schleiermacher's Lehre vom christlichen Glauben ganz philosophirend in der Sprache Einer philosophischen Schule (nämlich der Schleiermacher'schen) abgefaßt sei. Ich meine Schleiermacher den Theologen, aber auch dessen anderes Ich, Schleiermacher den Philosophen, zu kennen. Da scheint mir nun zu seinem Werk der Theolog den Entwurf gemacht, der Philosoph aber die Ausführungen gegeben zu haben. Meiner Ansicht nach enthält das Werk eine Kritik (?) der evangelischen Religionslehre nach den Grundsätzen des dem Verfasser eigenen Philosophems. Ich finde die ganze Betrachtung gegründet auf die ihm eigene philosophische Lehre von dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl als dem Grundgedanken aller religiösen Gefühle und Überzeugungen; ich finde einen philosophischen Faden durchlaufend durch die ganze Reihenfolge seiner Paragraphen.

**) Sendschreiben I, a. a. O. S. 281.

eines Philosophems, und sofern jeder Mensch mit seinem Denken in einem historischen Zusammenhang mit dem Denken seiner Zeit steht, wird er sich mehr oder weniger an irgend ein in seiner Zeit gegebenes Philosophem anschließen, also auch seine Gedanken in die Sprache oder Terminologie dieses Philosophems einkleiden.

Der aus dem allgemeinen Princip der Dogmatik hervorgehende Mangel an entschiedener Richtung derselben auf religiöse Wahrheit spricht sich endlich auch in der Bestimmung des Verhältnisses der Dogmatik zu den verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften oder der protestantischen zu der katholischen Dogmatik aus. Auch hier macht Schleiermacher die Entscheidung der Dogmatik für die Eine dieser Kirchengemeinschaften nicht von der Überzeugung von der reineren Wahrheit, sondern von äußeren, zufälligen Verhältnissen abhängig. Aus dem von uns oben aufgestellten Grundsatz, daß die Dogmatik ihre Glaubenslehre in durchgängiger Beziehung auf irgend eine gegebene kirchliche Gemeinschaft darstellen solle, oder daß sie bei ihrer Darstellung immer von dem Zwecke geleitet sein solle, für die von ihr aufgestellten Lehren bei den Genossen ihrer Kirche Anerkennung zu finden und dadurch zur Fortbildung oder Vervollkommnung des kirchlichen Glaubens mitzuwirken, versteht sich der von Schleiermacher (§. 23, S. 142) behauptete Satz ganz von selbst, daß „eine zu jetziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre sich zu dem Gegensatze zwischen dem Römisch-katholischen und dem Protestantischen nicht gleichgültig verhalten kann, sondern einem von beiden Gliedern angehören muß." Aber die Hauptsache ist, wie verhalten sich beide zu einander, und wovon hängt die Entscheidung der Dogmatik für eine der beiden Seiten ab? Schleiermacher nun will das Verhältniß der beiden Kirchen so aufgefaßt wissen, daß sie nur zwei eigenthümliche Gestaltungen der christlichen Gemeinschaft seien, die aber gleich christlich seien (S. 146), wovon keine den Vorzug der reineren und richtigeren Auffassung der christlichen Wahrheit vor der andern hätte. Demnach

müßte der Protestant den Katholicismus für ebenso christlich wahr halten als den Protestantismus, sowie umgekehrt der Katholik den Protestantismus. Es könnte also nicht die innere Nothwendigkeit der Überzeugung von der Wahrheit das Motiv sein, wodurch der protestantische Dogmatiker bestimmt würde, in seiner Dogmatik gerade die protestantische Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens darzustellen, sondern dies könnte nur noch von äußeren oder zufälligen Motiven abhängen, von seiner Theilnahme an dieser Kirche und dem Parteiinteresse an ihr, oder von der Gewöhnung an sie, oder von einer besondern Vorliebe für gerade diese Eigenthümlichkeit und dergleichen. Allerdings muß man zugeben, daß die Wahrheit nicht in Einer der beiden Kirchen ausschließlich enthalten sei, sondern daß in beiden christlicher Geist lebe, nur in verschiedener Eigenthümlichkeit ausgedrückt. Dies folgt ja schon aus dem allgemeinen Grundsatze, daß der Irrthum ebenso wenig irgendwo rein für sich erscheine als die Wahrheit, sondern daß in allem Menschlichen immer Beides gemischt vorkomme. Deswegen ist allerdings keine der beiden Kirchen berechtigt, die andere schlechthin als unchristlich zu verdammen, oder der Ketzerei, des Abfalles von dem Christenthum anzuklagen. Aber ohne daß eine jede der ihr eigenthümlichen Auffassung des Christenthums einen Vorzug vor der andern zuschreibt, ohne die innige Überzeugung, in ihrer Eigenthümlichkeit der Wahrheit des Christenthums näher zu stehen als in der anderen, läßt sich ein inneres geistiges Band der Gemeinschaft zwischen den Mitgliedern jeder Kirche, und ein Fortbestehen ihres Gegensatzes gar nicht denken. Wie man also, sofern man der Gesinnung nach wirklich Protestant ist, doch das, worin die katholische Kirche eigenthümlich, d. h. von der protestantischen Kirche verschieden ist, für „ebenso christlich" anerkennen könne, wie es möglich sei, in dem, was man für ebenso christlich, also doch wol auch für ebenso wahr anerkennt, doch noch den Gegensatz gegen den Katholicismus festzuhalten, da doch dieser Gegensatz gar keinen anderen Sinn und Zweck haben kann, als das reinere, wahre Christenthum gegen die Verderbniß und Verfälschung desselben zu behaupten: dies läßt sich gar nicht einsehen. Es muß als

eine falsche Toleranz, die in den Indifferentismus übergeht, angesehen werden.

Daß das Verhältniß des Protestantismus zu dem Katholicismus in der hier angegebenen Weise zu fassen sei, und nicht sowie es Schleiermacher darstellt, läßt sich aus der Formel selbst rechtfertigen, die Schleiermacher zur Bestimmung des Unterschiedes dieser beiden Kirchen aufstellt. Der Protestantismus nämlich, sagt Schleiermacher (S. 145), macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche. Das heißt: der Protestant hat dadurch Theil an der Kirche oder gehört ihr an, daß er an Christum glaubt, in geistiger Gemeinschaft mit ihm steht, an seiner Erlösung Antheil hat; der Katholik hingegen kann nur dadurch in ein geistiges Verhältniß zu Christo treten und an der Erlösung und Beseligung durch ihn Antheil erhalten, daß er der Kirche angehört, ihren Anordnungen sich unterwirft, denn die Kirche ist hier die Verwalterin der von Christo ausgegangenen Heilsgüter. Unstreitig ist darin mit großem Scharfsinn das wahre Verhältniß zwischen Protestantismus und Katholicismus bezeichnet. Wenn man auch das zu Grunde gelegte Schleiermacher'sche Princip des Christenthums von der Erlösung durch Christum nicht anerkennen will, so bleibt doch derselbe Grundgedanke für das Verhältniß des Protestantismus und Katholicismus, wenn man an die Stelle jenes Princips den allgemeineren Begriff des Glaubens oder der christlichen Gesinnung stellt und nun die Formel so ausspricht: nach dem Protestantismus gehört der Einzelne durch seinen Glauben oder seine christliche Gesinnung zur Kirche, nach dem Katholicismus hat der Einzelne nur Glauben oder christliche Gesinnung, sofern er der Kirche angehört. Im Protestantismus also steht der Glaube über der Kirche, im Katholicismus die Kirche über dem Glauben. Faßt man nun aber den Gegensatz der beiden Kirchen in diesem Sinne: kann man dann beide Grundsätze als gleich christlich und wahr anerkennen, ohne eben damit den Gegensatz als einen wohlbegründeten aufzugeben? oder muß nicht vielmehr

der Protestant wie der Katholik innig überzeugt sein, von seinem Princip aus das Wesen des Christenthums am richtigsten aufzufassen? Jeder Protestant muß als solcher überzeugt sein, daß er nur durch Glauben und christliche Gesinnung an der Kirche und ihren Segnungen Theil haben könne, daß er nur soweit der Kirche wahrhaft angehöre, als der Glaube und die Gesinnung in ihm lebt, und er muß es als einen Irrthum ansehen, durch die Kirche erst den Glauben und alles daraus fließende Heil zu erhalten. Und so muß auch der Dogmatiker, wenn er seine Dogmatik als eine protestantische ausführen will, jenes protestantische Princip seiner Darstellung mit der Überzeugung zu Grunde legen, von ihm aus die Wahrheit des christlichen Glaubens am vollkommensten aussprechen zu können. Schleiermacher hingegen lehrt hier ein wahres Schaukelsystem, ein System eines bloß äußeren Gleichgewichts ohne inneren, entschiedenen Wahrheitsgrund. Nach ihm wird es Maxime, für die Behandlung der Dogmatik, zwar von einem der beiden Principien auszugehen, aber dasselbe nicht ganz streng anzuwenden, sondern zwischen beiden zu schwanken, je nachdem bald von dem Einen, bald von dem Andern eine Einseitigkeit zu befürchten ist. Keine der beiden Lehren, sagt er (S. 149), kann der andern vorwerfen, daß ihr Princip weniger christlich oder wahr sei, sondern nur, daß jede auf dieser Seite am meisten Gefahr laufe, unchristlich zu werden. Aber der in beiden Kirchen auf gleiche Weise herrschende Geist des Christenthums läßt doch nicht zu, daß eine von beiden jenes Äußerste der Verirrung aus dem Gebiete des Christenthums jemals wirklich erreiche. Beide Principien stellen also eigentlich Einseitigkeiten des Christenthums dar, indem jedes bei scharfer Durchführung auf seiner Seite von dem wahren Christenthum abzuirren Gefahr läuft. Dennoch soll der Dogmatiker von einem dieser einseitigen Principien ausgehen und sich nur dadurch vor der Gefahr der Verirrung von dem Christenthum möglichst sichern, daß er dem andern Princip Concessionen macht. Dem evangelischen Dogmatiker wird es (S. 150) ausdrücklich gerathen: „in solchen Lehrstücken, auf welche die Formel am unmittelbarsten angewendet werden kann, auch am

meisten besorgt zu sein, den Gegensatz nicht zu übertreiben, um nicht in Unchristliches zu verfallen. Und so auf der andern Seite, daß er in solchen Lehren, worin dieser Gegensatz am meisten zurücktritt, sich auch vorzüglich hüten müsse, nicht Formeln aufzustellen, welche den entgegengesetzten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben." Heißt das nicht ein willkürliches Spiel treiben mit der Wahrheit? Ist das nicht der echte Grundsatz des Juste-milieu? Denn wenn doch hiermit deutlich genug gesagt ist, daß beide Principien Einseitigkeiten aussagen, warum doch soll der Dogmatiker von Einem von beiden ausgehen? Die Wahrheit müßte dann in der Mitte zwischen beiden liegen, der Wahrheit suchende Dogmatiker müßte also seine Stellung in einem höheren Princip zwischen oder über beiden suchen, das ihn vor den Gefahren der Verirrung auf beiden Seiten gleichmäßig sicher stellen könnte, und es wäre falsch und widersinnig, dem Einen Princip z. B. des Protestantismus allein oder vorzugsweise zu folgen, obgleich man schon voraus wüßte, daß es für sich einseitig sei und die Gefahr der Verirrung in das Unchristliche in sich trage.

Werfen wir am Schlusse dieses Abschnitts einen Blick zurück auf die ganze Ansicht Schleiermacher's von der Dogmatik, so glauben wir als den Grundfehler derselben das bezeichnen zu können, daß Schleiermacher für seine Dogmatik nicht den Standpunkt der theologischen Wissenschaft, sondern nur den untergeordneten der theologischen Kunst oder Anwendung wählte. Um dies deutlich zu machen, müssen wir auf unsere oben dargelegte Ansicht über die Bedeutung der positiven Dogmen im Allgemeinen zurückdeuten. Wir haben gesehen, die positive Form der Religion entsteht uns dadurch, daß die ursprüngliche Idee der Religion sich an eine historische Erscheinung anknüpft, daß sie in dieser eine Anregung und Belebung findet, und daß diese historische Erscheinung der Sammelpunkt der Anregung der Idee für Viele, und so Grundlage einer religiösen Gemeinschaft wird. Nun haben wir aber ebenfalls gesehen, daß diese Beziehung der Idee auf eine äußere Erscheinung nur durch die ästhetischen Urtheile der Ge

fühle der Ahnung geschehen kann, indem diese bildlich oder symbolisch in dem Endlichen das Ewige wiederfinden oder das Endliche als Symbol des Ewigen anerkennen. Daraus geht hervor, das Positive der Religion, d. h. dasjenige, worin die ursprüngliche Idee der Religion eine gemeinsame Anregung findet, oder wodurch diese Idee in ihrer gemeinsamen Beziehung auf ein historisches Factum ausgesprochen und mitgetheilt wird, hat immer nur ästhetisch-symbolische Bedeutung, gilt nur als gemeinsames Bild des Ewigen, nicht als eigentlicher Ausdruck desselben. Alle positive Dogmen, d. h. alle solche Lehrsätze, in denen die Idee des Ewigen und Göttlichen auf die der Gemeinschaft zu Grunde liegende historische Thatsache bezogen oder in ihr wiedergefunden wird, sind also nur solche in bestimmter didaktischer Rede ausgesprochene Symbole oder Bilder von dem Ewigen. So sind also im Christenthum alle diejenigen Dogmen, die sich unmittelbar auf die Person Christi beziehen, also z. B. die ganze Christologie, die von Christo Göttliches aussagen, nur solche positive Dogmen, indem sie Christum als Symbol des Göttlichen, und seine Thätigkeit als Symbol der göttlichen Thätigkeit anerkennen. Diese Dogmen können als solche noch keineswegs den reinen Gehalt der religiösen Überzeugung enthalten, sondern sie bezeichnen nur die historisch gegebene Gestalt, in der sich die Religion in der Gemeinschaft mittheilt, sie sind gleichsam die Sprache, durch die die Religion der Einzelnen ein Gemeingut der Kirche, durch die sie öffentlich wird. So entsteht also für die Wissenschaft von dem Glauben einer Gemeinschaft, oder respective von dem christlichen Glauben, die Aufgabe, diese Dogmen von ihrer bloß bildlich-symbolischen Form zu entkleiden und zu untersuchen, was darin von wahrem Gehalt der religiösen Wahrheit enthalten sei. Dies ist das Geschäft der Dogmatik. Sie steht auf dem Standpunkt der Wissenschaft, und ihre Aufgabe kann nur dahin gehen, den Glauben in eigentlich wissenschaftlicher Form auszusprechen; mithin muß sie Alles von ihm absondern, was sich nicht in eigentlicher, wissenschaftlicher Bedeutung festhalten läßt, und nur das stehen lassen, was sich als religiöse Wahrheit in dem wissenschaftlichen Bewußtsein behaupten läßt. So

ist, wie schon früher gezeigt wurde, wissenschaftliche Kritik des Positiven die Thätigkeitsweise oder Methode, und religiöse Wahrheit in rein wissenschaftlicher Form das Ziel oder Resultat der Dogmatik. Daß Schleiermacher diesen Standpunkt der Wissenschaft für die Dogmatik nicht anerkannt und eingenommen habe, ist bisher zu zeigen versucht worden. Nun läßt sich aber allerdings auch noch eine andere Behandlungsweise der positiven Dogmen denken, die ebenfalls in gewissem Sinne eine wissenschaftliche genannt werden kann, die aber doch ihrem Zweck nach wesentlich eine praktische ist. Man kann nämlich diese Dogmen auch so auffassen und darstellen, wie sie zur Anwendung für die Zwecke der religiösen Gemeinschaft, also zur Mittheilung der Religion im öffentlichen Leben der Gemeinschaft am geeignetsten sind. Da nämlich für diesen Zweck der Mittheilung in der Gemeinschaft, oder für die öffentliche kirchliche Lehre und Anregung, gerade die symbolisch-ästhetische Gestalt derselben wesentlich ist, so dürfen sie hier von dieser nicht entkleidet werden, das Positive als solches bleibt hier ungestört stehen und wird nur in eine bestimmte Begriffsform des Dogma und eine wissenschaftliche Anordnung des Systems gefaßt, um für die öffentliche Mittheilung als Lehre geschickter zu sein. Dieses aber scheint mir der Standpunkt zu sein, den Schleiermacher seiner Dogmatik anweist, und daraus wird es klar geworden sein, was ich meine, wenn ich sage, daß er statt des Standpunktes der theologischen Wissenschaft den der theologischen Kunst oder Anwendung für seine Dogmatik gewählt habe. Schleiermacher weist, wie wir gesehen haben, aus der Dogmatik durchaus die Aufgabe ab, zu ermitteln, was religiöse Wahrheit sei, und negirt damit den einzigen Zweck der Wissenschaft als solcher. Er will vielmehr nur die in der Gemeinschaft geltende öffentliche Lehre als solche darstellen, welche, wie gezeigt wurde, immer nur symbolische Bedeutung haben kann. Wenn er diese in wissenschaftlicher Form darstellen will, so ist dabei der Zweck selbst nicht der der Wissenschaft selbst, sondern diese kann nur als Mittel dienen, die kirchliche Lehre zum Gebrauche für die Kirche geschickter zu machen, sie dient

also nur dem Zwecke der theologischen Kunst *). So weit würde also diese Behandlungsweise der Dogmatik im Wesentlichen mit der sonst sogenannten praktischen Dogmatik zusammentreffen, nur daß diese gewöhnlich den Zweck der Popularisirung mit in sich aufgenommen hat, der der Schleiermacher'schen Darstellung ganz fremd geblieben ist, und an dessen Stelle hier noch das eigenthümliche Element des Idealisirens des Historisch-positiven tritt. Da nämlich das Symbolische und Positive nur dadurch wirkliches religiöses Leben in der Gemeinschaft zu erwecken oder nur dadurch in den Gemüthern Eingang zu finden und wirksam zu werden vermag, daß es die in diesen lebende Idee der Religion trifft und sich mit dieser assimilirt: so muß es selbst etwas der Idee Verwandtes, es muß eine ideale Bedeutung haben. Diesem Proceß der Assimilation der äußeren Religion mit der inneren die Dogmen näher zu bringen, mußte also Schleiermacher seinem praktischen Zwecke gemäß das historisch-positive Christenthum idealisiren, er mußte auf die Ideen hinweisen, die in den historischen Formen dargestellt werden sollen. Auch dieses Idealisiren des historischen Christenthums, das Schleiermacher so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, können wir nicht unbedingt verwerflich finden. Vielmehr sind wir der Überzeugung, daß es für eine jede Ansicht von der Religion, die diese für etwas dem Menschen Ursprüngliches und Inneres hält, also vorzugsweise auch für den Rationalismus, und die doch auch dem historischen Christenthum noch eine Bedeutung zugestehen will, etwas Unvermeidliches sei. Denn da die Religion, als Inneres und

---

*) Daß auch diese Behandlungsweise der Dogmen ihre eigenthümliche Gültigkeit und ihren Werth habe, soll keineswegs geleugnet werden, nur darf sie nicht mit dem Anspruch auftreten, die eigentliche Aufgabe der Dogmatik als Wissenschaft gelöst zu haben oder sie überflüssig gemacht zu haben, sondern sie muß sich bescheiden, eine untergeordnete Stelle unter dieser einzunehmen, wie dies auch Bretschneider (Entwickelung der dogmatischen Begriffe §. 25, und Handbuch der Dogmatik §. 5) ganz richtig mit Beziehung auf Schleiermacher bemerkt hat.

Ursprüngliches, selbst etwas Ideales ist, so kann eine äußerlich gegebene Religionsform nur in sofern in dem Innern des Menschen wirklich Religion werden, als sie von der inneren Idee der Religion als ihr angehörig oder ihr gleichartig anerkannt und so selbst in die Idee aufgenommen, also idealisirt wird. Und eben dadurch, daß historische Erscheinungen als Symbole oder Bilder des Ewigen aufgefaßt werden, werden ja jene Erscheinungen idealisirt; Christus ist das Ideal des Göttlichen, das Menschliche in ihm wird idealisirt, indem er als der Göttliche gedacht wird. Das eigentliche religiöse Leben in der religiösen Gemeinschaft besteht also allein in diesem Idealisiren des Historischen, und der Streit gegen das Idealisiren des historischen Christenthums schlechthin ist ein Streit gegen das Leben der Religion in der christlichen Gemeinschaft überhaupt. Der Fehler, in den uns Schleiermacher in Hinsicht dieses Idealisirens des historischen Christenthums zu verfallen scheint, besteht vielmehr nur darin, daß er den religiösen Idealen zugleich auch wissenschaftliche Bedeutung zuschreibt und dadurch den ästhetisch-symbolischen mit dem wissenschaftlichen Ausdruck der Religion vermischt. Das ganze Geschäft des Idealisirens der positiven Religion ist nur auf das Gebiet des praktisch-kirchlichen Lebens zu beschränken. Ideale sind Ideen in endlicher Gestalt, sie gelten also nur als Bilder, drücken die Ideen nur ästhetisch aus. Soweit also als die historischen Formen des Christenthums der Mittheilung der Religion in dem öffentlichen Leben der Kirche dienen sollen, so weit müssen sie auf die Ideen bezogen, d. h. idealisirt werden, und nur für diesen praktisch-symbolischen Gebrauch gilt diese Form der Ideale für die Ideen. Schleiermacher aber macht für diese symbolisch-praktische Form der Glaubenslehren auch auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch. Wenn er in der kirchlichen Lehre die ideale Bedeutung nachgewiesen oder sie idealisirt hat, so gibt er diese symbolisch-praktische Form selbst für den wahrhaft wissenschaftlichen Ausdruck des religiösen Glaubens aus und zieht damit die ganze Symbolik in die Dogmatik als Wissenschaft herein. Und hier trifft ihn nicht mit Unrecht der so oft gegen ihn erhobene Vorwurf der **Hinüberdeutung**

der kirchlichen Dogmen in wissenschaftliche Begriffe. Wenn man bloß ästhetisch und symbolisch geltenden Ausdrücken eine wissenschaftliche Bedeutung unterlegt, die sie nicht haben, so kann dies nur mit großer Willkürlichkeit in der Wendung und Deutung geschehen, wofür Schleiermacher in seiner Darstellung der Glaubenslehre so bewunderungswürdige Kunst aufgewendet hat, wodurch aber die einfache wissenschaftliche Wahrheit nothwendig verdunkelt und entstellt werden muß. Denn ob Christo nur in ästhetischer Bedeutung göttliches Wesen zugeschrieben wird, ob er nur als Ideal des Göttlichen betrachtet wird, oder ob ihm in eigentlicher wissenschaftlicher Bedeutung göttliche Natur zuerkannt wird, das ist gewiß nicht gleichgültig; dieser Unterschied aber tritt bei Schleiermacher nie klar hervor.

II. Besonderer Theil.

1. Eintheilung und Übersicht.

Die Eintheilung und Anordnung des ganzen dogmatischen Systems Schleiermacher's geht mit ausgezeichnet scharfer Consequenz von dem oben als Princip des Christenthums aufgestellten Grundsatze der Erlösung durch Christum aus. Die Dogmatik soll die in dem christlichen frommen Selbstbewußtsein enthaltene Thatsache der Erlösung durch Christum zerlegen und darstellen. In der Thatsache der Erlösung aber liegt ein Gegensatz zwischen dem Zustand vor der Erlösung oder der Erlösungsbedürftigkeit und dem Zustand der vollbrachten Erlösung, zwischen der Unfähigkeit zur Selbsterlösung und der durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit dazu. Dieser Gegensatz aber setzt selbst schon das Dasein des frommen Gefühls in dem Menschen voraus, weil sonst auch nicht jener Gegensatz, nicht das Bedürfniß der Erlösung desselben wahrgenommen werden könnte. Dadurch zerfällt die Dogmatik zunächst in zwei Haupttheile: 1) das fromme Gefühl, wie es noch ohne Beziehung auf den in der Erlösung enthaltenen Gegensatz an sich beschaffen ist, aber durch den Begriff der Erlösung schon vorausgesetzt wird, 2) das fromme Gefühl, wie es durch den Gegensatz in der Erlösung selbst bestimmt ist, welches also in die zwei Glieder des Gegensatzes, der Erlösungsbedürftigkeit und der vollbrachten Erlösung, zerfällt. Ein zweiter Eintheilungsgrund wird dann noch von der Art und Weise entlehnt, wie die Thatsachen des frommen Gefühls als dogmatische Sätze gefaßt werden können, nämlich: 1) als Beschreibungen mensch-

licher Lebenszustände, 2) als Begriffe von göttlichen Eigenschaften, 3) als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. Die beiden letzteren Auffassungsweisen aber gehören mehr dem objectiven Standpunkt der Wissenschaft an, der ursprünglich dogmatische Standpunkt ist nur der erste, von diesem muß also in der Dogmatik immer ausgegangen werden, und die beiden andern Standpunkte müssen immer auf den ersteren zurückgeführt werden können, sofern sie dogmatischen Charakter behalten wollen. Nach diesen Eintheilungsgründen stellt sich das Schema des dogmatischen Systems Schleiermacher's so dar:

I. Das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es durch den Begriff der Erlösung schon vor derselben vorausgesetzt wird,
   1) Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß der Welt zu Gott ausdrückt: Schöpfung und Erhaltung (als Anhang, von den Engeln und dem Teufel).
   2) Göttliche Eigenschaften, die sich auf dies Verhältniß der Welt zu Gott beziehen: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit.
   3) Beschaffenheiten der Welt, welche durch das Verhältniß der Welt zu Gott bestimmt sind: Vollkommenheit der Welt und des Menschen.

II. Das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es durch den Gegensatz in der Erlösung bestimmt ist.
   A) Des Gegensatzes erste Seite, Bewußtsein der Sünde,
      1) als Zustand des Menschen.
      2) Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.
      3) Eigenschaften Gottes in Beziehung auf das Bewußtsein der Sünde: Heiligkeit, Gerechtigkeit.
   B) Des Gegensatzes andere Seite, Bewußtsein der Gnade.
      1) Zustand des Christen, sofern er sich der Gnade bewußt ist: von Christo, seiner Person und seinem Geschäft, und von der Heilsordnung, Wiedergeburt und Heiligung.

2) Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung, von der Kirche,
   a) Entstehung der Kirche, Erwählung und Mittheilung des heiligen Geistes,
   b) Bestehen derselben mit der Welt,
      aa) die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche: von der heiligen Schrift, den Sacramenten, dem Amt der Schlüssel und Gebet,
      bb) das Wandelbare der Kirche: Mehrheit der Kirchen und Irrthumsfähigkeit derselben.
   c) Vollendung der Kirche, prophetische Lehrstücke: Wiederkunft Christi, Auferstehung des Fleisches, jüngstes Gericht, ewige Seligkeit.
3) Göttliche Eigenschaften, die sich auf die Gnade beziehen: Liebe, Weisheit.

Schluß: Von der göttlichen Dreiheit.

Was nun zuerst die Haupteintheilung in Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, die durch die Erlösung nicht bestimmt sind, und solche, die dadurch bestimmt sind, betrifft, so trifft diese sehr nahe mit der Eintheilung in rein rationale und positive Dogmen zusammen, da alles Positive von der Person Christi ausgeht, und von dieser die Dogmen des ersten Theiles nicht unmittelbar abhängen. Schleiermacher jedoch erklärt sich ausdrücklich gegen die Deutung dieses ersten Theils, als enthielte er nur Bestandtheile einer allgemeinen oder natürlichen Theologie, sondern das fromme Selbstbewußtsein soll in ihnen doch in sofern auch (positiv) christlich bestimmt sein, als es immer nur so aufgefaßt wird, wie es durch den Begriff der Erlösung vorausgesetzt wird. Indessen gibt doch auch Schleiermacher zu, daß dieser erste Theil solche Lehrsätze enthält, deren Möglichkeit schon im Allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigenthümlich Christliche minder stark hervortritt, die also am leichtesten mit anderen Glaubensweisen zusammentreffen (S. 174); und daß er dogmatische Sätze enthalte, die nur das Monotheistische im Allgemeinen aussprechen, ohne daß hervortrete, ob

sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören (S. 175). Mithin hat Schleiermacher allerdings in diesem ersten Theil diejenigen seiner dogmatischen Überzeugungen ausgesprochen, die weniger durch seine eigenthümliche Ansicht von dem positiven Christenthum bestimmt sind, und worin also mehr seine freie speculative Ansicht von der Religion hervortritt. Deswegen werden wir in diesem Theile weniger Veranlassung finden, im Einzelnen seine Lehrsätze kritisch zu verfolgen, da wir uns über seine Idee der Religion, deren Entwickelung wir hier nur finden, schon hinlänglich ausgesprochen haben. Nur die Frage nach dem Pantheismus muß auch hier in Hinsicht der Glaubenslehre noch besonders erörtert werden.

So scharfsinnig und consequent aus dem Princip abgeleitet nun aber auch die fernere Anordnung des dogmatischen Systems ist, so bietet sie doch in der Ausführung nicht geringe Schwierigkeiten und Unbequemlichkeiten dar. Dahin gehört zunächst die Zersplitterung der Lehre von Gott in drei getrennte Stücke. Ebenso wird aber auch die religiöse Anthropologie zerspalten, indem sie theils als ursprünglicher Zustand der Vollkommenheit vor der Erlösung, theils in der Erlösung wieder als Zustand der Sünde, und dann wieder als Zustand der Gnade abgesondert dargestellt wird. Ferner wird die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung abgerissen von der Lehre von der Regierung Gottes, da die ersteren in den ersten Theil kommen, die letztere wieder zerstückelt, theils in der Lehre von der Sünde, theils in der von der Gnade und Kirche unter dem Lehrstück von der Erwählung, abgehandelt wird. Auch die Eintheilung jedes Abschnittes in Beschreibungen menschlicher Zustände, göttlicher Eigenschaften und Beschaffenheiten der Welt, wobei immer von den ersteren ausgegangen werden muß, und worauf die beiden anderen zurückgeführt werden müssen, kann oft nur sehr gezwungen durchgeführt werden und bringt manche Verschiebung der natürlichen Anordnung mit sich. Unnatürlich ist es z. B., daß die Lehren von der Schöpfung und Erhaltung oder von dem Verhältniß Gottes zur Welt noch vor der Lehre von Gott selbst und seinen Eigenschaften abgehandelt werden, da doch offenbar die ersteren von der letzteren

allein abhängen und nur durch Anwendung der Idee Gottes gebildet werden könne. Schleiermacher hat diese Anordnung gewählt, weil er die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt als Beschreibung der Zustände des frommen Selbstbewußtseins darstellen wollte; aber so läßt sich diese Lehre nicht einmal rein durchführen, es ist nicht bloß das subjective Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern auch das objective Verhältniß Gottes zur Welt, was darin enthalten ist. Ferner scheint es nicht mit dem Eintheilungsprincip zu harmoniren, wenn die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen unter der Kategorie der Beschaffenheiten der Welt abgehandelt wird, die wol richtiger als Beschreibung menschlicher Zustände darzustellen war, während die Schöpfung und Erhaltung leichter den Beschaffenheiten der Welt unterzuordnen waren. Eine ganz ungewöhnlich weite Ausdehnung erhält auch nach dieser Eintheilung der Begriff der Kirche, indem unter ihm die Lehren von der Erwählung, der Mittheilung des heiligen Geistes, der heiligen Schrift, den Sacramenten, dem Gebet, der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches, dem jüngsten Gericht und der ewigen Seligkeit abgehandelt und aus ihm abgeleitet werden, was den großen Nachtheil hat, daß die von der Kirche unabhängige allgemeine religiöse Bedeutung, die diesen Lehren zukommt, verdunkelt oder ganz übersehen wird, und daß sie nur particularistisch gefaßt werden. Am auffallendsten ist es, daß die Lehre von der Unsterblichkeit, die doch offenbar eine allgemein religiöse Bedeutung hat und auch im Christenthum keineswegs erst durch die Kirche bedingt ist, aus dem Begriff der Kirche allein abgeleitet wird. Auf jeden Fall hätte ihr auch schon eine Stelle in der Darstellung des frommen Gefühls, wie es vor dem Gegensatz der Sünde und Gnade für sich beschaffen ist, gebührt und hätte, auch im biblischen Sinne, am passendsten als ein wesentlicher Bestandtheil der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen mit aufgeführt werden müssen. — Vollkommen stimmen wir dagegen mit Schleiermacher darin überein, daß er die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ganz aus dem eigentlichen Gebiet der Dogmatik verweist und sie nur an das Ende derselben als

Anhang stellt, theils weil sie, nach der gewöhnlichen Anordnung in den Dogmatiken, aus der Idee Gottes allein gar nicht entwickelt werden kann, sondern erst noch die Entwickelung der Lehren von der Göttlichkeit Christi als Sohnes Gottes, und von dem heiligen Geiste, dessen Mittheilung durch Christum bedingt ist, voraussetzt; theils weil sie überhaupt keine eigentlich dogmatische Bedeutung hat oder kein unmittelbarer Gegenstand und kein Bedürfniß des religiösen Gefühls ist (und, setzen wir hinzu, kein wirklicher Bestandtheil des reinen christlichen Glaubens ist, sondern von Außen in denselben eingemischt ist); sondern nur aus einer speculativ-mythischen Auffassung des christlichen Glaubens entstanden ist. (Sehr verdienstlich ist es daher, daß Schleiermacher damit denjenigen dogmatischen Darstellungen so entschieden entgegentritt, die, nicht von einem religiösen, sondern speculativen Standpunkt ausgehend, das Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit an die Spitze des ganzen dogmatischen Systems stellen und aus ihm, dessen kirchlicher Form sie eine fremde speculative Bedeutung unterlegen, die ganze Dogmatik in kirchlicher Form, aber speculativem Sinne construiren. Wenn jedoch Schleiermacher, nachdem er dieser Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ihre wahrhaft dogmatische Bedeutung abgesprochen hat, diese dann dennoch als „den Schlußstein der christlichen Lehre" ansieht (Th. 2, S. 576), so müssen wir ihm freilich darin widersprechen, da wir sie gar nicht als eine wahrhaft christliche Lehre gelten lassen, sondern der Ansicht sind, daß sie aus fremdartigen Philosophemen in das Christenthum eingemischt worden ist.

Nur beiläufig sind diese kurzen Bemerkungen über die Eintheilung des dogmatischen Systems Schleiermacher's hier ausgesprochen worden, die für unseren Zweck, der hauptsächlich auf den Inhalt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gerichtet bleiben muß, nicht unmittelbar von Bedeutung sein konnten. Die Eintheilung mußte jedoch mit einiger Vollständigkeit mitgetheilt werden, um aus diesem anschaulichen Schematismus eine möglichst klare Übersicht über den ganzen Gedankengang zu gewinnen, den Schleiermacher in seiner Darstellung verfolgt. Diese Übersicht nun lehrt uns, daß die Grundidee und der

Mittelpunkt des ganzen Glaubenssystems die Idee von der Erlösung durch Christum ist. Der Gedankengang, in dem er diese Erlösungsidee entwickelt, ist kürzlich dieser: der ganze Mensch soll religiös sein, sein Leben soll eine ununterbrochene Reihe religiöser Erregungen sein, jeder Lebensmoment des Menschen soll bestimmt sein durch eine fromme Erregung. Ist aber Religion, nach dem aufgestellten Princip, Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, so heißt dies, der Mensch soll sich in jedem Lebensmoment als schlechthin abhängig fühlen von Gott, oder er soll das Gefühl seiner Selbständigkeit oder Persönlichkeit ganz aufgehen lassen in dem der Abhängigkeit von Gott. Nun kann aber das fromme Gefühl der Abhängigkeit, wie oben von Schleiermacher nachgewiesen wurde, nur dadurch zur Wirklichkeit werden oder einen bestimmten Moment des Lebens erfüllen, daß es sich mit einem bestimmten Act des sinnlichen Gefühls verbindet. Das religiöse Gefühl soll eine ununterbrochene Reihe frommer Gefühlserregungen bilden, das sinnliche Gefühl aber bildet wirklich eine solche ununterbrochene Reihe. Mithin entsteht die Aufgabe, daß beide Gefühle in jedem Momente Eins werden, und daß sie so nur Eine Reihe bilden, was nur dadurch möglich ist, daß das sinnliche Gefühl in das religiöse aufgenommen werde. Allein da das sinnliche Gefühl seiner Natur nach Gefühl der eigenen Persönlichkeit ist, da es also nothwendig die Selbständigkeit der eigenen Persönlichkeit festhält, das religiöse Gefühl hingegen die eigene Persönlichkeit und Selbständigkeit aufgeben muß an die schlechthinige Abhängigkeit von Gott: so entsteht ein Widerspruch in dem Leben des Menschen, auf welchen das Bedürfniß der Erlösung gegründet wird. Das sinnliche Gefühl steht hiernach dem frommen Gefühl als Hemmung gegenüber, diese Hemmung soll aufgehoben werden, dennoch aber kann das fromme Gefühl nicht anders wirklich werden als durch Verbindung mit dem sinnlichen Gefühl: die Hemmung des religiösen Gefühls ist also eine nothwendige, der Mensch kann sich nicht selbst davon befreien, sondern er muß davon erlöst werden durch eine höhere Kraft außer ihm selbst. Der Zustand der Hemmung des frommen Gefühls durch das sinnliche Gefühl, d. i.

des Gefühls der Abhängigkeit und Nichtpersönlichkeit durch das Gefühl der individuellen Persönlichkeit und Selbständigkeit, ist Sünde. Dieser Zustand der Sünde kann weder durch das fromme Gefühl für sich aufgehoben werden, denn dieses ist in seinen Äußerungen nothwendig an das sinnliche Gefühl gebunden, noch durch das sinnliche Gefühl, denn dieses ist seiner Natur nach individuelles oder persönliches Gefühl. Die Kraft, wodurch die Sünde gehoben werden kann, kann also überhaupt nicht aus der Persönlichkeit des Menschen selbst kommen, denn diese ist ja selbst der Grund der Hemmung, d. i. der Sünde; sie kann also nur von göttlicher Gnade kommen. Diese Kraft der Gnade nun ist uns Christen durch Christum mitgetheilt worden. Obgleich Christus auch die ganze menschliche Natur, mithin auch das sinnliche Gefühl hatte, so war dieses doch so ganz in dem frommen Gefühl oder Gottesbewußtsein (die menschliche Natur in der höhern göttlichen) aufgelöst, daß dieses nicht mehr durch jenes gehemmt wurde, sondern daß beide in jedem Moment völlig Eins waren. Mit der Aufhebung der Hemmung des religiösen Gefühls durch das sinnliche war also auch der Zustand der Sünde in ihm aufgehoben, er befand sich im Zustande der Unsündlichkeit. In Christo war das Gefühl von seiner menschlichen Persönlichkeit ganz aufgegangen in dem Gefühl der höhern göttlichen Persönlichkeit, die in ihm lebte, er fühlte sich nur in sofern als Mensch, als er Gott war, d. i. als Gottmensch. So war in der Person Christi ein historischer Anfangspunkt gegeben, von wo aus das fromme Gefühl in seiner Einheit mit dem sinnlichen Gefühl in die Wirklichkeit eintreten konnte, der in der menschlichen Natur selbst nicht gefunden werden konnte. Die Erlösung durch Christum wird nun dadurch vollzogen, daß die Erlösungsbedürftigen sich als Eins mit dem Geiste Christi fühlen, daß sie seinen Geist sich aneignen, und daß sie dadurch an seinem Zustand der Freiheit von den Hemmungen des religiösen Gefühls, also an seinem Zustand der Unsündlichkeit Theil erhalten. Dies geschieht durch das Mitgefühl im Glauben, daß sie ihre individuelle Persönlichkeit aufgeben und sich als Person nur fühlen in Christo, in ihm allein leben. Wie Christus sich selbst nur fühlte als Person, sofern

er Eins war mit Gott, oder wie in ihm jeder Moment seines Lebens durchgängig bestimmt war durch das in ihm lebende höhere Gottesbewußtsein, und keine Lebensbewegung von ihm selbst als menschlichem Individuum, sondern allein von seiner göttlichen Natur ausging: so soll auch der Christ im Glauben an Christum sich selbst nur fühlen als Person, sofern er Eins ist mit Christo, so soll in ihm jeder Lebensact lediglich erregt sein von dem Geiste Christi, den er in sich aufgenommen hat. Dies ist die neue Persönlichkeit, die Wiedergeburt, in der die Erlösung ihren Endpunkt erreicht hat.

Wir enthalten uns hier noch der nähern Prüfung dieser Erlösungstheorie und behalten sie der speciellen Beurtheilung von Schleiermacher's Glaubenslehre vor, für die gerade diese Theorie den Hauptgegenstand abgeben wird. Vorläufig machen wir nur auf den Einen Punkt aufmerksam, in dem vorzüglich die Schwäche der ganzen Theorie liegen möchte *). Wenn Christus ganz der menschlichen Natur theilhaftig war, und das Göttliche in ihm nicht auf wunderbare, übernatürliche Weise ihm mitgetheilt war, was allerdings Schleiermacher's Meinung ist: warum sind dann nicht alle Menschen derselben Vollkommenheit fähig wie er, also derselben Befreiung von den Hemmungen des religiösen Gefühls und derselben Unsündlichkeit? Was die menschliche Natur in Christo vermochte, das muß sie auch in anderen Menschen vermögen. Ferner: wenn die Menschen fähig sind, sich den Geist Christi in dem Grade anzueignen, daß sie dadurch fähig werden, sich der Hemmungen ihres frommen Gefühls zu entledigen und erlöst zu werden, muß dann nicht die Kraft zur Erlösung in ihnen selbst gelegen haben, da eine andere — natürliche Mittheilung geistiger Kraft — als durch Anregung der schon vorhandenen nicht möglich ist? Ist also damit die Unfähigkeit zur Selbsterlösung der Menschen nicht aufgehoben? Indem wir die nähere Entwickelung dieser Zweifel den folgenden Erörterungen aufsparen, spre-

---

*) Viel Treffendes gegen diese Schleiermacher'sche Erlösungstheorie findet man in Bretschneider's Handbuch der Dogmatik, Th. 1, Anhang, S. 14 fgg.

chen wir hier nur vorläufig unsere Ansicht über die Bedeutung der Erlösung im Allgemeinen aus, um im Voraus die Richtung zu bezeichnen, welche unsere folgende Kritik nehmen wird.

Die Erlösung hat eine doppelte Bedeutung, eine ideal-religiöse und eine sittliche. 1) In ideal-religiöser Bedeutung ist die Erlösung ein Symbol der Idee der Realität des absoluten Gutes in der Welt und damit zugleich eine Art von Theodicee, als Versuch, das Böse im Menschen in Einklang zu bringen mit dem absolut Guten in Gott. In sofern ist also allerdings die Erlösung die Grundidee aller Religionen, denn die Idee von der Realität des absoluten Gutes ist der Kern alles religiösen Glaubens, und so kann sie auch im Christenthum mit Recht als Mittelpunkt der ganzen Glaubenslehre gelten. Aber sie muß auch, für die Wissenschaft — und dies ist, wie wir nachgewiesen haben, der Standpunkt der Dogmatik — rein ideal gefaßt werden, also entkleidet von ihrer historischen = symbolischen Form. Symbolisch ist hier im positiven Christenthum die Idee an die Person Christi geknüpft und als geschichtliches Factum dargestellt, und so in Zeit und Raum anschaulich dargestellt. Der rein ideale Glaube an die Realität des absoluten Gutes in der Welt gründet diese Realität unmittelbar auf Gott, als den Urgrund alles Guten, den Heiligen, Gerechten und Gütigen; das Symbol bezieht sich unmittelbar auf Christum, als Ideal des Gottesgeistes in menschlicher Gestalt als den, Mittler und Versöhner, durch den das Gute im Namen Gottes realisirt worden ist. Die Idee erkennt diese Realität des Guten unbedingt für das Sein an sich an, sie verlangt nicht, daß es in der Wirklichkeit erscheine; das Symbol zieht es in die Wirklichkeit herab, sie läßt es durch Christum in der Geschichte wirklich vollziehen, in der Erdenwelt als Reich Gottes stiften. Die Idee bezieht das absolute Gute oder die absolute Zweckmäßigkeit, die Realität der vernünftigen Weltordnung auf das Ganze der Welt ihrem Sein an sich oder ewigen Sein nach; das Symbol der Erlösung beschränkt ihre Realität auf die christliche Gemeinschaft, sie macht sie ab-

hängig von dem Glauben an Christum und faßt die Idee so particularistisch. — In dem Bewußtsein der Sünde spricht sich in uns ein einfacher Widerspruch gegen die Idee von der Realität des absoluten Gutes aus. Die ideale Ansicht faßt die Sünde nach der idealen Zurechnung unter der Voraussetzung der idealen Freiheit als ideale That des Menschen, mithin als ideale Schuld, an welcher alle Menschen nothwendig Theil haben. Das Symbol zieht diese ideale Schuld (oder das absolute Böse) in die Erscheinung herab und faßt sie als wirkliche Sündhaftigkeit Aller, als empirische Unfähigkeit der Menschen, das Gute in dem erscheinenden Menschenleben auszuüben; es gibt ihr statt des idealen Grundes einen zeitlichen, empirischen Ursprung aus der Sünde der Stammältern (mythische Auffassung) und erklärt ihre Allgemeinheit aus zeitlicher, natürlicher Fortpflanzung als Erbsünde. Die Auflösung des Widerspruchs der Sünde mit der Idee des absoluten Gutes findet die ideale Ansicht in dem Glauben, d. h. in der unmittelbaren idealen Überzeugung, daß der Widerspruch nur unserer beschränkten Ansicht gehört, daß die Sünde, deren wir uns nur bewußt werden von dem Standpunkte unserer beschränkten Persönlichkeit aus, für die göttliche Weltordnung, in der wir diese Beschränktheit hinwegdenken müssen, gar nicht existirt *). Das Symbol hingegen zieht diese Auflösung des Widerspruchs in die Wirklichkeit und Zeitlichkeit herab und faßt sie als ein

---

*) Die Theodicee hat also gar keine objective Bedeutung, sondern sie muß nur subjectiv ausgeführt werden durch Vollendung der idealen Negation von allen Schranken der Endlichkeit, durch die wir uns auch über die beschränkte sittliche Ansicht erheben zu der rein idealen religiösen. Der Sünde werden wir uns nur bewußt, indem wir unser gesammtes endliches, mithin beschränktes Dasein der Idee der idealen Freiheit unterordnen und uns so diese Beschränktheit selbst als Schuld zurechnen. Negiren wir aber diese Beschränktheit selbst als nur der Erscheinung unsers Daseins gehörig für die Idee, so fällt auch der Gegenstand der Unterordnung unter die Idee der Freiheit, mithin das Bewußtsein der Schuld weg, für das Sein an sich der göttlichen Weltordnung gibt es also keine Sünde.

empirisches geschichtliches Factum. Es gab, nach dieser symbolischen Ansicht, in der Geschichte der Menschheit eine Zeit der Herrschaft der Sünde, es trat ein bestimmter Zeitpunkt ein, worin diese Herrschaft der Sünde durch Christum aufgehoben wurde, und seitdem ist die Auflösung des Widerspruchs der Sünde mit der göttlichen Güte als Versöhnung in die Geschichte eingetreten und in dem empirischen Menschenleben verwirklicht worden. Die göttlichen Weltordnung ohne Sünde, die Realität des absoluten Gutes, besteht also nicht schlechthin, sondern Gott hat sie erst in einer bestimmten Zeit durch Christum eingeführt, nachdem sie vorher eine Zeit lang gar nicht bestanden hatte. — Die Dogmatik, als Wissenschaft, muß also diese ganze Erlösungstheorie, insofern darin die Erlösung als eine durch Christi Person vollbrachte und zeitliche That dargestellt wird, nur als Symbol anerkennen, sie muß entschieden behaupten, daß sie gar keine wissenschaftliche, eigentliche Bedeutung hat, sondern nur in ästhetisch-symbolischer Bedeutung eine Gültigkeit erhalten könne. In der Dogmatik also kann diese symbolische Erlösung gar keine Stelle finden, sie kann nicht als Bestandtheil der Glaubenslehre anerkannt werden, sondern nur die hier nachgewiesene zu Grunde liegende Idee.

2) In sittlicher Bedeutung wird in der Erlösung die Idee der sittlichen Besserung, der Befreiung von der Sünde dargestellt. Auch in dieser sittlichen Bedeutung wird zwar die Erlösung vorzugsweise auf die Befreiung des religiösen Lebens von den ihm entgegenstehenden Hemmungen, auf das freiere Hervorbilden der Frömmigkeit bezogen, sodaß also auch unter der Sünde der der Frömmigkeit entgegenstehende Zustand der Seele verstanden wird. Aber die Frömmigkeit ist ihrer Form nach selbst eine sittliche Thätigkeit, und der Act der Befreiung oder der freieren Erhebung der Frömmigkeit geschieht durch sittliche Kraft. Hier nun tritt die Erlösung allerdings in die Erscheinung ein als Factum der Geschichte, sie wird hier in dem wirklichen Leben der Menschen zeitlich realisirt. Und zwar kann dies in einem doppelten Sinne geschehen, theils als welthistorisches Factum, als Befreiung von der vorherrschenden

Sünde oder Unfrömmigkeit der vorchristlichen Zeit durch die höhere und reinere religiös-sittliche Kraft des Christenthums, als sittliche Besserung und religiöse Erhebung der Menschheit durch das Christenthum; theils als persönliches Factum, als sittliche und religiöse Besserung und Erhebung jedes Einzelnen durch die Anregungen und Kraftmittheilungen, welche der christliche Geist ihm gewährt. Diese rein sittliche Idee nun wird symbolisirt durch die religiöse Auffassung derselben oder durch die Darstellung derselben in der Form der religiösen Ahnung. Die reine sittliche Ansicht nämlich muß diese Erlösung rein auf die eigene sittliche Kraft des Menschen gründen, sie muß sie rein als die eigene That des Menschen auffassen. Das symbolische Dogma aber faßt diese sittliche Kraft im Gegensatze gegen die sinnliche, nach der religiösen symbolischen Deutung als göttliche Kraft, und bestimmt sie so als Gnade. Die Wissenschaft muß also hier anerkennen, daß das Sittliche oder Vernünftige in dem Menschen nur bildlich oder ästhetisch als Göttliches gefaßt werden dürfe, daß aber in eigentlich wissenschaftlicher Bedeutung das Vernünftige im Menschen ebenso gut ein Natürliches ist als das Sinnliche, ein Gegensatz also zwischen Natur und Gnade in wissenschaftlicher Bedeutung daraus durchaus nicht abgeleitet werden dürfe. Sofern also der Begriff des Göttlichen und der Gnade mehr als bloßes Bild sein soll, sofern eine wirkliche übernatürliche Wirkung göttlicher Kraft im Gegensatz gegen die natürliche Kraft des Menschen darin liegen soll, sofern wird die reine sittliche Bedeutung der Idee der Erlösung wesentlich dadurch gestört. In dieser Bedeutung also gibt es für die Wissenschaft, mithin für die Dogmatik, keine Erlösung. Die Erlösung in wissenschaftlicher, sittlicher Bedeutung, als Befreiung von der Sünde, kann nur durch die menschliche Freiheit vollzogen werden, also kann in diesem Sinne von einer durch Christum vollbrachten Erlösung oder einer Erlösung durch göttliche Gnade nicht die Rede sein. Denn soweit als sie nicht ein Werk der Freiheit ist, so weit ist sie nicht eine sittliche That, also nicht Erlösung. Der Mensch wird nur so weit frei von der Sünde, als er sich selbst mit Freiheit davon befreit; soweit als etwas

ohne Freiheit erfolgt, so weit kann keine Befreiung von der Sünde, also keine Erlösung stattfinden. Das Dogma von der Erlösung aber läßt den Menschen nicht durch den Menschen, der erlöst werden soll, vollziehen, sondern durch Christum, nicht durch seine natürliche Kraft, sondern durch göttliche Gnade. Von Außen aber kann der Sittlichkeit nur Anregung der sittlichen Kraft gegeben werden, nie die Sittlichkeit (Sündlosigkeit) selbst; also auch durch Christum und die durch ihn mitgetheilte göttliche Kraft der Gnade kann dem Menschen nur Anregung zur Erlösung zu Theil werden, die Erlösung selbst muß immer eine Selbstthat des Menschen sein. Damit schwindet uns auch in sittlicher Bedeutung das Wesentliche der kirchlichen Form des Dogma von der Erlösung, und wir können ihr also auch in dieser Bedeutung in der Dogmatik als Wissenschaft keine Stelle einräumen, sondern müssen sie wieder in das Gebiet der Symbolik verweisen.

Ehe wir jedoch zur nähern Beurtheilung der Schleiermacher'schen Erlösungstheorie weiter gehen, müssen wir das Verhältniß Gottes zur Welt genauer in das Auge fassen, um daraus über den Pantheismus in Schleiermacher's Glaubenslehre eine bestimmte Ansicht zu gewinnen.

2. Gott und Welt.

Wir haben schon oben in Beziehung auf die Reden über die Religion die Frage erörtert, ob in Schleiermacher's Religionsansicht Pantheismus enthalten sei: wir müssen diese Frage nun auch hinsichtlich der Glaubenslehre einer näheren Untersuchung unterwerfen. Dort war unser Resultat ein bejahendes: wir glauben es hinlänglich erwiesen zu haben, daß die Idee der Religion wirklich pantheistisch von Schleiermacher bestimmt worden sei. Hieraus sollte man im Voraus vermuthen dürfen, daß sich die pantheistische Religionsansicht auch in der Glaubenslehre wiederfinden werde, da Schleiermacher eine so wesentliche Umwandlung seiner religiösen Denkart, wie der Übergang aus dem Pantheismus in den Theismus sein würde,

nirgends selbst bekennt, sondern vielmehr die Übereinstimmung zwischen seinen Reden über die Religion und seiner Glaubenslehre in den wesentlichen Punkten behauptet und namentlich in den Anmerkungen zu seinen spätern Ausgaben der Reden im Einzelnen darzuthun versucht. Dennoch aber ergibt sich bei einer unbefangenen Untersuchung seiner in der Glaubenslehre aufgestellten Lehren über das Verhältniß Gottes zur Welt ein anderes Resultat, und wenn wir auch nicht gefunden haben, daß sich Schleiermacher entschieden gegen den Pantheismus und für den Theismus erklärt habe, und nicht in Abrede stellen wollen, daß sich hie und da pantheistische Anklänge in der Glaubenslehre vernehmen lassen, so können wir doch keinesfalls denjenigen beistimmen, die, wie Bretschneider, Delbrück u. A., behaupten, die ganze Glaubenslehre Schleiermacher's sei auf ein pantheistisches Philosophem gegründet und sei nur ein Versuch, dieses Philosophem mit dem positiven Christenthum in Einklang zu bringen. Vielmehr sucht Schleiermacher den Begriff des Pantheismus als einen religiös, mithin auch dogmatisch unbedeutsamen und nur der Speculation gehörigen Gegenstand aus der Glaubenslehre ganz zu beseitigen und hält daher sein eigenes Urtheil darüber sorgfältig zurück. Daß wir darin nicht Schleiermacher's Ansicht sein können und deswegen diese Unentschiedenheit rücksichtlich des Pantheismus nicht billigen können, werden wir im Folgenden zu rechtfertigen suchen. Zur näheren Beurtheilung dieser Ansicht aber müssen wir zu einer früheren Äußerung Schleiermacher's in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre zurückgehen. Bei Gelegenheit der Darstellung der verschiedenen Entwickelungsstufen und Religionsformen erklärt er sich nämlich S. 54 fg. ausdrücklich über das Verhältniß des Pantheismus zu der Frömmigkeit und zu dem Monotheismus im Besonderen. Daß hier der Pantheismus nicht unter die verschiedenen Religionsformen mit aufgenommen worden sei und nur beiläufig in einer Anmerkung in Betracht gezogen werde, darüber rechtfertigt sich Schleiermacher damit, daß er „niemals das Bekenntniß einer geschichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinschaft gewesen", und nur mit diesen wollte es Schleierma-

cher hier zu thun haben. Ob es aber ebenso begründet sei, was er gleich hinzusetzt, daß „auch nicht einmal Einzelne ursprünglich ihre eigene Ansicht mit diesem Namen bezeichnet haben, sondern er sei als ein Schimpf- und Neckname eingeschlichen, wo es dann allemal schwierig bleibe, die Einheit der Bedeutung festzuhalten", möchte wol noch sehr dem Zweifel unterliegen; gewiß aber bleibt es jedenfalls, daß der Pantheismus, auch abgesehen von dem bloßen Namen, bei Einzelnen häufig als Ausdruck ihrer eigenthümlichen religiösen Denkart wirklich vorkomme und keineswegs ihnen nur zum Schimpf und zur Neckerei untergeschoben werde, und daß sich also auch ein bestimmter Begriff davon bilden läßt, der mit der Idee der Frömmigkeit verglichen werden kann. Rücksichtlich dieses Verhältnisses des Pantheismus zur Frömmigkeit ist aber die Hauptansicht Schleiermacher's die, daß der Pantheismus nicht ebenso wie die drei genannten Religionsformen aus dem religiösen Gefühl als die unmittelbare Reflexion über sie entstanden sei, sondern erst mittelbar auf dem Wege der Speculation oder nur des Raisonnements, und darum sei es auch unmittelbar für die Frömmigkeit von keiner Bedeutung, ob das religiöse Gefühl pantheistisch ausgesprochen werde oder nicht, denn dies habe nur ein speculatives Interesse. Daß aber wirklich der Pantheismus weniger unmittelbar das religiöse Gefühl ausspreche, als die Begriffe der drei Entwickelungsstufen Schleiermacher's, bezweifeln wir sehr. Gehen wir nämlich dabei von demselben Verhältniß aus, von dem Schleiermacher in der Erklärung der drei Entwickelungsstufen ausgeht, dem Verhältniß des religiösen Selbstbewußtseins zu dem sinnlichen: so können wir uns die Entstehung des Pantheismus so erklären, daß das religiöse Selbstbewußtsein in seiner Beherrschung des sinnlichen sich so weit entwickelt hat, daß es nicht mehr, wie der Fetischismus, bloß durch die einzelnen sinnlichen Erregungen beschränkt, an einzelnem beschränkten endlichen Dasein haftet, sondern daß es die Gesammtheit aller sinnlichen Erregungen als eine Totalität aufgefaßt hat; daß es ferner auch über den Polytheismus sich darin erhoben hat, daß es dieser Totalität sich nicht mehr

nur als einer aus einer Vielheit von einzelnen sinnlichen Erregungen zusammengesetzten bewußt wird, also das gesammte endliche Dasein nicht mehr nur als eine Vielheit einzelner Wesen, sondern als Einheit fühlt; daß es aber endlich noch darin unter dem Monotheismus oder vielmehr dem Theismus steht, daß es diese Einheit des sinnlichen Selbstbewußtseins noch nicht von dem höhern religiösen Selbstbewußtsein geschieden hat und darum auf die Einheit alles endlichen Daseins selbst sich bezieht, statt diese Einheit aus dem religiösen Selbstbewußtsein zu schöpfen und so über alles endliche Dasein zu erheben. So, dünkt mich, sehen wir den Pantheismus aus einer gleich unmittelbaren Reflexion über das fromme Gefühl hervorgehen wie die drei Entwickelungsstufen Schleiermacher's, und es ist daher nicht einzusehen, wie dem Pantheismus nur ein entfernteres, mehr speculatives Interesse für die Frömmigkeit zugeschrieben werden solle als jenen Entwickelungsstufen.

Damit stehen wir zugleich mit der Ansicht Schleiermacher's im Widerspruch, daß sich der Pantheismus auf gleiche Weise mit jeder dieser Entwickelungsstufen vereinigen lasse, also auch für diese ganz gleichgültig sei, sondern wir müssen behaupten, und glauben dies in der vorausgegangenen Deduction des Pantheismus dargethan zu haben, daß er sich als eine eigenthümliche Erscheinung von jenen bestimmt ausschließe. Wenn daher Schleiermacher auf der Stufe des Götzendienstes oder Fetischismus und Naturdienstes darin, daß der Götzendiener in seinem Götzen das, was als Welt und was als Gott gesetzt wird, im Bewußtsein nicht scheide, Pantheismus finden will, so ist darin nur das Eine Element des Pantheismus, das Nichtunterscheiden des Weltlichen und Göttlichen, gegeben, es fehlt hingegen das andere Element, ohne welches Pantheismus nicht ist, die Totalität alles Weltlichen, und darin, daß der Götzendienst als solcher dieses Element nie hat, unterscheidet er sich also bestimmt von dem Pantheismus. Und wenn Schleiermacher ferner sich darauf beruft, daß auch der Polytheist die Vielheit seiner menschlich gestalteten Götter nicht allein als eine Totalität, sondern auch als eine Einheit auffassen könne, wenn

er sie einer höheren Nothwendigkeit unterordnet, als deren einzelne Momente die einzelnen Götter zu betrachten wären — wie dies allerdings die Geschichte uns zeigt —: so hätte er damit doch keineswegs den Polytheismus mit dem Pantheismus wahrhaft vereinigt, sondern er hätte nur zwei ungleichartige Elemente empirisch miteinander verbunden, die sich gegenseitig ausschließen; denn soweit als der Polytheist seine Götterwelt als eine Einheit wirklich gedacht hätte, wäre er zwar wirklich Pantheist, aber so weit hätte er dann auch aufgehört Polytheist zu sein; und umgekehrt, soweit als er die Vielheit der Götter doch noch festgehalten hätte, so weit wäre er nur Polytheist, aber nicht Pantheist. Das bloß historische Zusammensein und Vermischen dieser beiden Denkarten, wie es die Philosophie der Alten uns häufig zeigt, ist doch wol keine wirkliche Einheit beider. Was nun endlich das Verhältniß des Pantheismus zum Monotheismus betrifft, so enthält freilich der Begriff von der Einheit Gottes noch nichts in sich, wodurch der Pantheismus ausgeschlossen würde; denn der Eine Gott kann sowol als Eins mit der Welt als von ihr verschieden gedacht werden. Aber eben darin zeigt sich eine Verschiedenheit der religiösen Denkart innerhalb des Monotheismus selbst (doch pflegt man mit der Vorstellung des Monotheismus auch die des Theismus, d. i. des Erhabenseins Gottes über die Welt, zu verbinden), die wir uns unmöglich als gleichgültig für die Beschaffenheit der Frömmigkeit denken können, und worin wir eine wesentliche Gradation in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins erblicken. Wir stellen hier nämlich den Pantheismus dem Theismus gegenüber, d. h. den innerweltlichen oder vielmehr mit der Wel. identischen Gott dem außer- oder überweltlichen Gott. Inwiefern eine Gradation darin liege, dies ist schon oben von dem Standpunkt Schleiermacher's selbst aus gezeigt worden: wir fanden sie darin, daß der Pantheismus zwar das religiöse Selbstbewußtsein mit dem ganzen und Einen sinnlichen Selbstbewußtsein verknüpft, aber das erstere noch nicht wieder von dem letzteren unterschieden hat, was Schleiermacher selbst als eine Anfoderung an die Vollen-

dung der Frömmigkeit stellt*). Eben deswegen kann sich in dem Pantheismus, sofern sich die Frömmigkeit consequent dem zu Grunde liegenden Begriffe gemäß bildet, auch nur eine unvollkommene Gestaltung der Frömmigkeit zeigen. Denn daß wir den Pantheismus nicht mit aller Frömmigkeit überhaupt für unvereinbar halten, daß wir darin nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus erblicken, dies versteht sich wol von selbst und ist auch schon früher zugestanden worden. Daß aber der Pantheismus nur eine unvollkommene Form der Frömmigkeit in sich enthalten müsse, dies läßt sich schon darthun, wenn wir ihn nur nach dem eigenen Maßstab Schleiermacher's selbst für die Vollkommenheit der Frömmigkeit, nach dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl beurtheilen. Denn wenn, nach Schleiermacher, gegen jedes endliche Dasein nur ein beschränktes, mit Freiheitsgefühl getheiltes Abhängigkeitsgefühl möglich ist, wie ist dann doch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl gegen das All der endlichen Dinge möglich? Was von jedem Einzelnen gilt, das muß doch auch von dem All, der Gesammtheit der Einzelnen gelten. Wenn Gott gleich ist dem All der Dinge oder der Welt, so steht Gott in irgend einem — wenn auch noch so geringen — Grade in Abhängigkeit von uns, insofern wir selbst ein Theil der Welt sind und in irgend einem Grade auf die Welt einwirken. Und doch wird sich das Abhängigkeitsgefühl noch besser mit einem solchen pantheistischen Gott vertragen als das Freiheitsgefühl, ja es wird gerade als eine Eigenthümlichkeit der durch den Pantheismus bestimmten

---

*) Vergl. S. 50: „Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das mitgesetzte nur sinnlich (hier als All des Sinnlichen) aufgefaßt werden". Ferner ebendaselbst: „Nur also wenn sich das fromme Selbstbewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar (Pantheismus), aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, — dann erst hat der Mensch jene beiden (drei) Stufen glücklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes (überweltliches) Wesen beziehen."

Religion betrachtet werden müssen, daß das Gefühl der Abhängigkeit, der passiven Hingebung, die Vorherrschaft ausübt über das Gefühl der Freiheit, und der persönlichen Selbständigkeit, das nur da hervortreten kann, wo das Gefühl sich über alle Endlichkeit erhoben hat zu der ursprünglichen Idee der Ewigkeit in der eigenen Seele. Es ist daher fast mehr als „wunderlich", wenn Schleiermacher (S. 55) den Unterschied zwischen einem außer- oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott „wunderlich" und „grob gezeichnet", und die Sache nicht sonderlich treffend findet, „da, streng genommen, von Gott nichts nach dem Gegensatz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden könne, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden." Wohl mag der Unterschied bisweilen so grob gezeichnet sein, daß die angegebene Gefahr damit verbunden ist, aber dies ist nur zufällig für die Begriffe selbst. Es versteht sich von selbst, daß das Außer- oder Überweltliche Gottes weder ein räumliches Getrenntsein noch ein Getrenntsein der Wirksamkeit Gottes von der Welt bedeuten soll, und nur ein solches würde die Allgegenwart und Allmacht Gottes gefährden. Daß hingegen das Wesen Gottes ein anderes sei als das der Welt, und daß die Thätigkeit Gottes eine andere sei als die der Welt, daß mit Einem Worte die Begriffe von Gott und Welt auseinandergehalten werden, darin können wir durchaus nichts Wunderliches finden, und in diesem Sinne können, wie wir glauben, allerdings auch die Gegensätze des Innerhalb und Außerhalb auf Gott angewendet werden. Man begreift um so weniger diese Äußerung Schleiermacher's, da er selbst wenige Zeilen vorher eine Unterscheidung Gottes und der Welt „der Function nach" statuirt und auch sonst immer eine solche Scheidung anerkennt. Eine ganz entscheidende Stelle dafür ist folgende (S. 166): „Untauglich aber, für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden, sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinanderhalten (also die pantheistischen), einen Gegensatz zwischen gut und böse nicht zulassen und also auch in dem Menschen nicht bestimmt Geistiges und Sinnliches unterscheiden. Denn dies sind die ursprünglichen Vor-

aussetzungen des frommen Selbstbewußtseins, weil ohne diese auch das zum Weltbewußtsein erweiterte Selbstbewußtsein nicht könnte dem Gottesbewußtsein entgegengesetzt werden" ꝛc. Hier ist mit klaren Worten in dem Auseinanderhalten der Begriffe von Gott und Welt Gott als ein außerweltlicher gefaßt, und eben dieser, der oben wunderlich gefunden wurde, wird hier als nothwendige Bedingung, als „ursprüngliche Voraussetzung des frommen Selbstbewußtseins" gefodert. Hier ist ferner ganz unleugbar der Pantheismus, der die Begriffe von Gott und Welt nicht auseinanderhält, auf das Entschiedenste als unvereinbar mit dem religiösen Gefühl abgewiesen, und die dem Pantheismus entgegengesetzte Ansicht des Theismus (der die Begriffe von Gott und Welt auseinanderhält) als nothwendiges Erforderniß für das religiöse Gefühl anerkannt, während doch oben dem Pantheismus alles religiöse Interesse abgesprochen, und für gleichgültig für die Frömmigkeit erklärt wurde, ob sie pantheistisch ausgesprochen werde oder nicht, ja während dort behauptet wurde, daß sich der Pantheismus mit allen Religionsformen, auch der monotheistischen, also doch wol auch mit der christlich-monotheistischen vereinigen lasse.

Wie sollen wir uns diese Widersprüche, wie die durchgängig beobachtete Unentschiedenheit Schleiermacher's in Rücksicht des Pantheismus erklären? Vielleicht haben wir den Schlüssel dazu in einer schon früher (S. 51) angeführten Äußerung Schleiermacher's zu der vierten Ausgabe seiner Reden über die Religion (S. 137 fg.) gefunden. Dort bemerkt er, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes sich da allerdings mit fast unabänderlicher Nothwendigkeit aufdränge, wo es darauf ankommt, die unmittelbaren religiösen Erregungen auszusprechen und mitzutheilen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen ist; daß dagegen der Begriff der Persönlichkeit schwer festzuhalten sei, wenn man im streng wissenschaftlichen Ausdruck alles Menschliche und Beschränkte daraus entfernen wolle, und daß man eine Persönlichkeit nicht wohl als wahrhaft unendlich und leidensunfähig zu denken vermöge. Wenn er daher vorschlägt, statt

eines persönlichen Gottes einen lebendigen anzuerkennen, so wird damit allerdings, wie er richtig bemerkt, der materialistische Pantheismus und die atheistische blinde Nothwendigkeit ausgeschieden; aber nicht auch der idealistische Pantheismus, der doch ebenso wenig der wahren Idee Gottes entspricht, da jener lebendige Gott Schleiermacher's auch nur als die die Welt beherrschende Lebenskraft, als das gestaltende und belebende Princip derselben gedacht werden kann, dessen Substanz aber mit der der Welt Eins sein könnte, etwa so, daß die Welt nur ein Ausfluß aus dem göttlichen Wesen, oder eine Offenbarung Gottes wäre. Die nähere Bestimmung der Idee Gottes in Bezug auf die Persönlichkeit innerhalb dieses Kanons (der, wie wir sahen, auch die Persönlichkeit selbst aufzugeben zuläßt) überläßt aber Schleiermacher ganz der „vergegenwärtigenden Phantasie und dem dialektischen Gewissen" eines Jeden. So entwickelt sich vor uns ein unterhaltendes Schaukelspiel, in dem bald die vergegenwärtigende Phantasie, bald das dialektische Gewissen die Oberhand behält. Die vergegenwärtigende Phantasie mit ihrer Neigung zur persönlichen Auffassung Gottes wird diesen immer mehr und mehr mit menschlich-persönlichen Eigenschaften ausstatten und die Zeichnung der Persönlichkeit so weit ausführen, als das dialektische Gewissen es zuläßt. Dieses wird sich bis auf einen gewissen Grad ausdehnen lassen, aber es wird sich doch nie ganz zum Schweigen bringen lassen und wird immer, wenn es auch noch so weit und mild ist, einen Punkt festhalten, von dem aus es die Persönlichkeit Gottes wieder auseinandersprengen kann, und jemehr es dann wieder zur Strenge erwacht, desto mehr wird es ein Merkmal der Persönlichkeit nach dem andern wieder zerstören, bis es die vergegenwärtigende Phantasie wieder auf einen unendlich kleinen Punkt zurückgedrängt hat, in dem diese das letzte persönliche Element festhält. Denn da beide gleichmäßig dem Interesse der Frömmigkeit angehören, so wird, wo Frömmigkeit ist, keines das andere ganz zu verdrängen vermögen, sondern sie werden auf ihrer Schaukel nur in unaufhörlichem Auf- und Abschweben begriffen bleiben, je nachdem bald das Eine bald das Andere ein größeres Gewicht

erhält. Der Ernst aber, der diesem Spiele zu Grunde liegt, ist der, daß nach Schleiermacher's Ansicht der wissenschaftliche, d. i. dialektische Ausdruck der Idee Gottes die Unpersönlichkeit desselben, also die pantheistische Form ist, und daß die Persönlichkeit Gottes, also die theistische Vorstellung von demselben, nur dem bildlich-ästhetischen Ausdruck der Phantasie, der symbolischen Form der Idee Gottes für das unmittelbare religiöse Gefühl und dessen Mittheilung gehört. Spricht sich nun aber in der wissenschaftlichen Form die eigentliche Überzeugung des Gebildeten aus, so wäre hierin das eigene Geständniß Schleiermacher's enthalten, daß seine religiöse Überzeugung die Unpersönlichkeit Gottes, also die pantheistische Ansicht von Gott enthalte.

Daraus wird uns denn das verschiedene Verhältniß der Reden über die Religion zu der Glaubenslehre rücksichtlich des Pantheismus, daraus werden uns die sonstigen Widersprüche in den Äußerungen Schleiermacher's über diesen Gegenstand völlig klar. Die Reden über die Religion sprechen frei und offen die eigene religiöse Überzeugung ihres Urhebers aus, sie sind an die Gebildeten unter ihren Verächtern gerichtet, zu denen also in strenger wissenschaftlicher Sprache geredet werden konnte und mußte; hier herrschte also das wissenschaftliche Interesse mehr vor, das dialektische Gewissen mußte hier mit größerer Strenge seine Ansprüche geltend machen, und so sahen wir hier die pantheistische Ansicht, wie sie oben nachgewiesen wurde, freier und entschiedener hervortreten. Die Glaubenslehre macht zwar ebenfalls auf dialektische oder wissenschaftliche Form Ansprüche, aber ihr Zweck ist doch ein praktisch-kirchlicher, sie will den Glauben darstellen als Kirchenlehre, mithin in der Gestalt, wie sie zur Mittheilung im öffentlichen religiösen Leben und zur Belebung des frommen Gefühls gebraucht werden kann. Hier mußte also der vergegenwärtigenden Phantasie das größere Gewicht eingeräumt werden, und so mußte sich die Idee Gottes mehr theistisch unter dem Begriff der Persönlichkeit gestalten, und der Pantheismus durfte nur hie und da leise berührt werden, nur dunkel und unbestimmt hinter dem christlichen Theismus hervorleuchten. Dies foderte

überdies die historische Grundlage der positiven Christuslehre, die entschieden theistisch ist, und mit der die Glaubenslehre Schleiermacher's ihrem Zwecke nach in einem so wesentlichen Punkte durchaus einstimmig bleiben mußte. Daß Schleiermacher zu so bedeutenden Modificationen des wissenschaftlichen Ausdrucks durch nur äußere Gründe bestimmt werden konnte, ist aus seinem eigenthümlichen dialektischen Gewissen, das nicht allein nach der obigen Äußerung, sondern auch nach vielfachen in ähnlichem Sinne gegebenen Erklärungen, solchen äußeren Gründen ein hohes Gewicht beilegt, hinlänglich erklärlich.

Beurtheilen wir nun nach dem hier angegebenen Gesichtspunkt die in der Glaubenslehre aufgestellten Lehren von Gott und Welt, so müssen wir denjenigen entgegentreten, die darin einen wirklich ausgesprochenen Pantheismus finden wollen. Nur zu leicht geschieht es, daß man den Begriff des Theismus zu eng faßt, entweder indem man das Wesen Gottes zu schroff von der Welt absondert, wo man dann jede lebendige, innige Verbindung Gottes mit der Welt pantheistisch findet, oder indem man die Persönlichkeit Gottes zu anthropomorphistisch ausmalt, wo man dann jede freiere und reinere Ansicht von Gott, die Gott nicht diese bestimmte menschenähnliche Persönlichkeit zugesteht, für Pantheismus hält. Von einem solchen zu engen Begriff des Theismus, welcher Gott und sein Verhältniß zur Welt ganz anthropomorphistisch faßt, scheint uns auch Delbrück ausgegangen zu sein, wenn er in Schleiermacher's Ansichten über Gott und Welt überall Pantheismus findet. Wir finden in diesen nur eine mit bewundernswürdigem Scharfsinn und dialektischer Kunst durchgeführte rein ideale Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, welcher das eigenthümliche Princip der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott zu Grunde gelegt worden ist; wobei aber immer sowol der Unterschied der Welt von Gott, als auch das selbständige einzelne Dasein, also die Persönlichkeit Gottes streng festgehalten wird. Wenn Schleiermacher in der Entwickelung dieser Ansicht eine mehr negative Richtung der Abwehrung irriger sinnlicher Bestimmungen zeigt und deswegen sich häufig mehr skeptisch als positiv bestimmend darüber ausspricht, so

bringt dies die Natur der Sache, nämlich als ideales Verhältniß, so mit sich, welches streng wissenschaftlich für den Begriff eine nur negative Bestimmung, durch Entfernung aller Schranken der Endlichkeit, zuläßt. Diese negative und skeptische Form aber, in der die Idee Gottes und sein Verhältniß zur Welt hier bestimmt wird, scheint man häufig für positive Leugnung eines positiven Wesens Gottes oder eines reellen Verhältnisses Gottes zur Welt gehalten zu haben, was es durchaus nicht ist. Delbrück irrt eben darin, daß er diesen negativen Standpunkt nicht genug festgehalten hat und viele anthropomorphistische Bestimmungen als wesentlich für den christlichen Theismus mit aufgenommen hat. Sehr unrichtig stellt er als den Grundsatz des christlichen Theismus den auf, daß Gott in der Weise der Welt entgegengesetzt werde, daß Gott allein das schlechthin nothwendige Wesen sei, die Welt hingegen der Inbegriff alles Zufälligen, dessen Nichtsein möglich ist. Hiernach, schließt er weiter, sei es pantheistisch, wenn Schleiermacher die Schöpfung der Welt durch Gott als einen nothwendigen Act Gottes darstelle; denn damit werde die Freiheit Gottes in der Schöpfung ausgeschlossen, die Schöpfung sei daher nicht durch den persönlichen Willen Gottes erfolgt, sondern sie sei eine natürliche Wirkung seines Wesens. Allein Schleiermacher hat ganz richtig gezeigt, daß dieser Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit auf Gott gar nicht anwendbar sei, sondern daß diese hier in Eins zusammenfallen, daß also auch die Schöpfung, obgleich nothwendig, doch auch frei erfolgen könne. Diejenige Freiheit, die der Nothwendigkeit entgegensteht, ist nur die endliche Freiheit der Willkür, der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, welche in Gott gar nicht denkbar ist, ohne ihn in eine menschlich beschränkte Persönlichkeit, mit einem erst mittelbar durch verschiedene Zweckbegriffe oder Antriebe bestimmten freien Willen, herabzuziehen. Vielmehr folgt die Nothwendigkeit der Weltschöpfung unvermeidlich aus der Nothwendigkeit des Wesens Gottes, für den es nichts Zufälliges, keine von der Wirklichkeit verschiedene bloße Möglichkeit geben kann. Ist also auch die Welt, als Inbegriff alles Endlichen für sich betrachtet, auch allerdings als ein zufälliges

Ganzes anzusehen, weil das Endliche als solches nie als vollendetes Ganzes gedacht werden kann: so muß sie doch, in ihrer Beziehung auf Gott, als von Gott geschaffen gedacht, durchaus als gleich nothwendig mit Gott gefaßt werden, aber darum doch auch ebenso als frei aus Gott geschaffen, weil die Thätigkeit Gottes durch nichts außer ihm bestimmt sein kann, mithin nothwendig frei ist. Delbrück gesteht selbst die Unvermeidlichkeit dieser Consequenz zu, sobald man das Verhältniß einer dialektischen Erörterung unterwirft. Er erkennt sie (S. 92) für die einzig folgerechte und unwiderstehliche Ansicht. Aber eben diese dialektische Erörterung oder wissenschaftliche Bestimmung weist er ohne Weiteres ganz von sich und beruft sich dagegen auf die Autorität des positiven Christenglaubens. Mit einer solchen Berufung auf die Autorität ist freilich alle weitere wissenschaftliche Verständigung abgeschnitten; und wir können dagegen nichts weiter sagen, als daß wir einen Glauben, der mit wissenschaftlicher Bestimmung nicht vereinbar ist oder mit einer solchen in Widerspruch steht, als wahren christlichen Glauben nicht anerkennen können, wie Viele ihn auch bekennen mögen. Hier müssen wir also Schleiermacher ganz Recht geben gegen Delbrück, wenn er (Erstes Sendschreiben a. a. O. S. 279) bemerkt: Wenn alle diejenigen Pantheisten heißen sollen, die die Schöpfung der Welt nicht für ein zufälliges Werk Gottes halten, so wird bald der größte Theil der denkenden Christen Pantheisten sein. Aber dann könnte es auch geschehen, daß diese Mehrzahl der denkenden Christen gegen Delbrück sagen, daß alle diejenigen, die in Gott etwas Zufälliges setzen, für Atheisten zu halten seien: denn in der That wird der Begriff Gottes als vollkommenstes Wesen gefährdet, wenn ihm Zufälliges zugeschrieben wird, da es nur Ein Vollkommenstes geben kann, was also mit Nothwendigkeit aus Gottes Wesen hervorgeht. Ein anderes Merkmal des Pantheismus, das mit dem der Nothwendigkeit der Weltschöpfung eng zusammenhängt, findet Delbrück darin, daß Schleiermacher eine ewige Schöpfung annimmt, d. h. daß er den Schöpfungsact nicht in eine bestimmte Zeit setzt, sondern ihn als zeitlosen, ewigen Act Gottes auffaßt. Auch dies ist eine nothwendige Folge

von der idealen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, nach welcher alle zeitliche, mithin endliche Bestimmung aus der Thätigkeit Gottes abgesondert werden muß. Delbrück aber findet Anstoß an der daraus hervorgehenden Ewigkeit der Welt. Diese ist freilich nicht biblisch und kirchlich, aber die biblischen und kirchlichen Aussprüche, welche eine zeitliche Schöpfung aussagen, werden mit Recht von Schleiermacher nur bildlich oder symbolisch genommen, da sie der reinen Idee nicht entsprechen. Wenn aber Delbrück mit der Ewigkeit des Schöpfungsactes die Schöpfung der Welt aus Nichts für aufgehoben hält, also das Wesen der Schöpfung selbst vernichtet und in ein bloßes Ordnen und Gestalten der ewigen Materie verwandelt glaubt, so irrt er sehr. Wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen haben und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt, so verräth dies wenig Bekanntschaft mit der Sache, sagt darüber Schleiermacher (a. a. O.) ganz richtig. Die unbedingte Abhängigkeit des Seins der Welt von Gott ist ganz dieselbe, mag sie in einen bestimmten Zeitpunkt gesetzt werden oder nicht.

Ja Delbrück bestreitet sogar den völlig unantastbaren Grundsatz Schleiermacher's, daß von dem Begriffe der Gottheit Alles auszuschließen sei, was mit menschlicher Beschränktheit zusammenhängt. Kaum begreift man, wie dieser Satz Anstoß erregen, wie er als der Keim der ganzen (pantheistischen) Theologie Schleiermacher's angesehen werden konnte. Also einen beschränkten, einen anthropomorphistisch versinnlichten Gott sollen wir als den wahren christlichen Gott anerkennen? wir sollen absichtlich unsere Augen gegen die bessere, reinere Einsicht von dem Wesen Gottes verschließen und als Christen an einem sinnlichen Götzen festhalten? Für den über alle Beschränktheit erhabenen ewigen Gott kann es unmöglich genügen, wenn wir, wie Delbrück verlangt, das, was den Vorzug des Menschen vor den übrigen Erdengeschöpfen ausmacht, in das Unendliche gesteigert, auf die Gottheit übertragen. Denn auch dieses höchste Menschliche, wie Denken und Wollen, ist doch immer ein sinnlich Bedingtes und Beschränktes, und mögen wir dies auch ins Unendliche steigern, so bleibt es doch immer ein Beschränktes, das nicht

auf die Idee Gottes anwendbar ist. Freilich ist es in gewissem Sinne wahr, wenn er hinzusetzt: Eine solche Vermenschlichung der Gottheit ist so weit entfernt, echter Frömmigkeit Eintrag zu thun, daß sie vielmehr unerlaßliche Bedingung derselben ist. Denn Gott, nur gedacht als ein Wesen, zwischen welchem und uns der Abstand unermeßlich ist, zwischen welchem und uns es keine Verhältnisse gibt, die wir zu fassen vermögen, ein solcher Gott kann uns weder Verehrung, noch Vertrauen, noch Liebe einflößen ꝛc. Wahr ist in diesem Ausspruch, daß der Mensch der Anthropomorphismen, der Veranschaulichung der Idee Gottes nothwendig bedarf, um die reine Idee zu beleben, auszusprechen, mitzutheilen und wirksam zu machen. Aber dann muß diese sinnlich menschliche Darstellung Gottes nur als Symbol, als Bild der Idee genommen werden, nicht aber als Bestimmung des Wesens Gottes selbst, nicht als wissenschaftliche Bestimmung der Idee Gottes; diese muß immer bei einer nur negativen Bestimmung stehen bleiben, durch welche alle Schranken der Endlichkeit, also auch alle menschliche Beschränktheit von ihm abgesondert werden müssen. Daher halten wir das für sehr wahr, was Schleiermacher (Sendschr. a. a. O. S. 282) über die in unseren Dogmatiken gewöhnlich aufgenommenen Systeme der Eigenschaften Gottes sagt: „Diese Sätze sind ein Gemisch von Leibnitz-Wolf'scher rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentischen Aussprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft Christliche fast nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die moralischen mit den metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts wissen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung gemeint als die Idee selbst." Es ist meine innigste Überzeugung, daß diese ganze Lehre, wie es auch Schleiermacher irgendwoanders ausspricht, nur symbolisch-mythische Bedeutung habe und für die Wissenschaft, die sich nur an die negative ideale Bestimmung Gottes halten muß, sich gar nicht halten lasse.

Delbrück thut daher Schleiermacher sehr Unrecht, wenn er wegen dieser Verwerfung eines menschlichen (willkürlich wäh-

lenden) Willens und einer menschlichen (sinnlich bedingten) Persönlichkeit Gottes diesem den Vorwurf macht, daß er Gott als willenlos und unpersönlich fasse. Es liegt dieser Meinung die irrige Ansicht zu Grunde, als ob das Wesen der Persönlichkeit bestimmt werde von der sinnlichen Beschränktheit eines Individuums, sodaß also ein Wesen, dem alle sinnliche Bestimmtheit genommen werde, damit auch aufhöre, eine Person oder ein Wesen für sich zu sein, und in die Allgemeinheit des Daseins sich auflöse. Dies gilt aber nur von dem Abbilde der Persönlichkeit in einem körperlichen Individuum eines thierischen Organismus. Ist diesem seine sinnliche Bestimmtheit und Abgeschlossenheit genommen, so hört es auf, ein selbständiges Individuum zu sein, und löst sich in die allgemeine unorganische Masse auf. Das ist aber nicht die Selbständigkeit der Person. Diese beruht auf der wahren Selbständigkeit des Einzelwesens, und diese hängt nicht von der sinnlichen Beschränktheit oder Abgeschlossenheit ab, sondern sie beruht auf der Selbständigkeit des Geistes selbst. Der Geist an sich bleibt selbständiges Einzelwesen, mithin Person, auch wenn er von aller sinnlichen Beschränktheit entkleidet, also auch von allen endlichen Eigenschaften oder Thätigkeiten, wie Denken und Wollen, als abgesondert gedacht wird. Folglich können wir uns auch eine göttliche Persönlichkeit denken, ohne Gott irgend bestimmte Eigenschaften beizulegen, durch welche seine Persönlichkeit erst von dem All abgesondert werden müßte; wir denken uns Gott als selbständiges Einzelwesen schlechthin, oder als ein Einzelwesen, das den Grund seiner Thätigkeiten schlechthin in sich selbst hat. Von dieser unrichtigen Ansicht von der Persönlichkeit, als würde sie erst durch Beschränkung eines Wesens gebildet, scheint übrigens auch Schleiermacher nicht ganz frei zu sein, da er, wie oben angeführt wurde, der Meinung ist, daß sich der Begriff der Persönlichkeit Gottes nicht festhalten lasse, wenn man den Begriff desselben von allem Menschlichen und Beschränkten reinige, und daß die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes nur entstehe aus der Veranschaulichung der Idee durch die Phantasie für das Bedürfniß der Belebung und Mittheilung des religiösen Gefühls,

also nur aus Verendlichung und sinnlicher Beschränkung Gottes. Hier scheint also wieder jene Verwechselung der sinnlichen Abgeschlossenheit eines Wesens als Individuum, die nur den Schein oder das Abbild einer persönlichen Selbständigkeit in sich trägt, mit der wahren Selbständigkeit des Einzelwesens, die dem Wesen selbst angehört, zu Grunde zu liegen, welche, auf die Idee Gottes angewendet, hier bei Schleiermacher, wie auch anderwärts, der Keim des Pantheismus ist. Daraus geht aber auch hervor, wie sehr Delbrück irrt, wenn er glaubt, die Negation aller endlichen menschlichen Eigenschaften in Gott führe bei Schleiermacher nothwendig zum Pantheismus, und der Theismus könne nur gerettet werden durch das Festhalten an solchen endlichen, menschlichen Bestimmungen Gottes, oder durch die Anthropomorphismen; denn die Persönlichkeit Gottes, d. h. die Selbständigkeit Gottes als Einzelwesen, mithin auch als von der Welt verschiedenes Wesen, steht erhaben über allen Negationen der Endlichkeit. Sie gehört nicht der Endlichkeit, sondern der Ewigkeit an.

Diese, über alle Endlichkeit erhabene Persönlichkeit Gottes läßt sich in den Darstellungen Schleiermacher's in der Glaubenslehre überall festhalten. Wol hat er mit einer bewunderungswürdigen Schärfe die Negation alles Endlichen an dem Begriffe Gottes ausgeführt, wol hat er die dialektische Reinigung dieses Begriffs bis auf den äußersten Punkt ausgedehnt, an dem sich noch ein bestimmter Gehalt dafür festhalten läßt; aber nie hat er diesen Standpunkt der Negation des Endlichen überschritten, nie hat er das selbständige Wesen Gottes selbst angegriffen und es aufgelöst in das All des Seins, sondern immer waren es nur die endlichen Bestimmungen dieses selbständigen Wesens, die er vernichtete. Nur dann aber tritt der Pantheismus wirklich ein, wenn die Abstraction diese Grenzen der Negativität der Endlichkeit überschreitet und positiv die Einheit Gottes mit der Welt behauptet. So hat er also, trotz aller dialektischen Schärfe, doch, seinem oben entwickelten Zwecke gemäß, getreulich der vergegenwärtigenden Phantasie einen Boden bewahrt, von dem aus es ihr vergönnt ist, die Idee Gottes mit den frischen Farben einer lebendigen

Persönlichkeit auszumalen, und sie so in klarer und lebendiger Anschaulichkeit dem religiösen Gefühl darzustellen und der öffentlichen Mittheilung in der Gemeinschaft fähig zu machen.

3. Die Sünde.

Wir betreten hiermit das Gebiet desjenigen Theils der Glaubenslehre, in welchem, wie oben gezeigt wurde, Schleiermacher den eigentlichen Kern der Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens findet, nämlich die augustinische Sünden- und Erlösungstheorie. Er stellt diese Lehren als Thatsachen des religiösen Bewußtseins dar, sofern dieses durch den Gegensatz der Sünde und Gnade bestimmt ist. Dieser Gegensatz der Sünde und Gnade ist es daher, der uns zuerst beschäftigen muß, und von dem aus wir dann die beiden Glieder des Gegensatzes, die Sünde und die Erlösung durch die Gnade, besonders zu betrachten haben.

Seine Grundansicht über das Verhältniß der Sünde zur Gnade, aus der er dann seine ganze Erlösungstheorie entwickelt, spricht Schleiermacher S. 383 fg. in dem Satze aus: Im Allgemeinen muß die Art, wie sich das Gottesbewußtsein an und mit dem erregten Selbstbewußtsein gestaltet, auf die That des Einzelnen zurückgeführt werden; das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit dagegen besteht darin, daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt werden, welche wir Sünde nennen; dessen aber, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mittheilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen. Es ist klar, daß, wäre dieser Satz erst hinlänglich begründet, alsdann die ganze Erlösungstheorie begründet sein würde. Allein eben die Begründung dieses Satzes scheint uns unmöglich: es liegt ein einfacher, unauflöslicher Widerspruch darin, die Sünde als eigene That zu denken, und doch die Frömmigkeit oder Aufhebung derselben als fremde, mitgetheilte. Schleiermacher sucht seinen Satz zunächst dadurch annehmbar zu machen, „daß, wenn Beides, Hemmung

des Triebes auf das Gottesbewußtsein und beschleunigte Entwickelung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen sein, mithin Entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann Beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesetzt zu sein" (S. 384 fg.). Allein wir können darin nicht mehr als ein leeres Sophisma finden, dessen Nichtigkeit sehr leicht einzusehen ist. Schon Delbrück fragt hier ganz treffend, warum der Gegensatz nicht aus verschiedener Anwendung einer und derselben Kraft zu erklären sei? nämlich aus der Freiheit des Willens. Und mit dieser so nahe liegenden Bemerkung, daß hier von Wirkungen der Freiheit die Rede ist, verschwindet die künstlich gesuchte Schwierigkeit, Entgegengesetztes aus demselben Grunde zu erklären, da es eben das Wesen der Freiheit des Willens ist, die Möglichkeit einer Folge und auch ihres Gegentheiles zu sein, also die Möglichkeit der Hemmung und auch der Förderung des Gottesbewußtseins. Ja es ist vielmehr ganz undenkbar, daß nur die eine Richtung des Gottesbewußtseins (die Hemmung) frei sein sollte, und die andere nicht; sondern es muß entweder in beiden Richtungen frei oder in beiden gebunden sein. Denn ist die Hemmung des Gottesbewußtseins, die Sünde, frei, so heißt dies, die Hemmung konnte stattfinden und auch nicht, es lag zu Beidem die gleiche Möglichkeit in dem Menschen. Aufhebung der Hemmung ist aber Beschleunigung der Entwickelung des Gottesbewußtseins; die Freiheit der Hemmung schließt also auch die Freiheit der ungestörten oder beschleunigten Entwickelung desselben in sich. Ist dagegen die beschleunigte Entwickelung des Gottesbewußtseins oder das, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, unfrei, eine Folge fremder Mittheilung des Erlösers: nun so hat der Mensch die Wahl nicht zwischen der Hemmung und der Förderung des Gottesbewußtseins, so bleibt ihm nur die Möglichkeit der Hemmung desselben, aber diese als eine nothwendige Thatsache, weil ihm nicht auch die entgegengesetzte Möglichkeit gegeben ist; auch die Hemmung der Frömmigkeit ist also dann nur die nothwendige Folge der nicht geschehenen Mittheilung des Erlösers, also insofern ebenfalls mittelbar That des Erlösers selbst, wenigstens

zulassende That desselben, sofern er sie nicht aufhob durch die Mittheilung der Gnade, und nicht freie That des Menschen selbst. Für consequenter, wenn auch nicht für wahrer, halten wir daher diejenige Auffassung der kirchlichen Erlösungslehre, welche, wenn sie einmal die Erlösung oder den Zustand der Frömmigkeit als unabhängig von menschlicher Freiheit, durch göttliche Mittheilung gegeben denkt, auch den Zustand der Sünde oder Unfrömmigkeit als unfreie Thatsache, als nothwendig überlieferten Zustand oder Erbsünde betrachtet. So wird eben die Freiheit des Menschen ganz aus dem Spiele gelassen, und das ganze Verhältniß wird rein aus dem ideal religiösen Gesichtspunkt, als Verhältniß der göttlichen Weltordnung aufgefaßt. Wird hingegen einmal die Freiheit als Element mit aufgenommen, so stehen wir dann auf dem sittlichen Standpunkt, und für diesen muß dann die Freiheit auch durchgängig anerkannt werden.

Daher sind auch alle weiteren Versuche Schleiermacher's, das Widersprechende in jenem Satze aufzulösen, gänzlich verfehlt. So behauptet Schleiermacher (S. 386), Mittheilung und That schließen sich nicht einander aus; allein hier müssen wir geradezu das Gegentheil behaupten: sie schließen sich allerdings durchaus einander aus. Daß gemeinsame Thaten ihren Anfang großentheils in Einem (Act oder Menschen?) haben, deshalb aber doch in den Übrigen auch That sind, beweist gar nichts. Denn der Anfang einer gemeinsamen That ist selbst eine andere That als die der Übrigen, und wenn auch durch Eine That mehre andere angeregt werden können, die dann zusammen eine gemeinsame That bilden, so ist doch in Beziehung auf jeden einzelnen Theilnehmer der gemeinsamen That nur das wirklich That, was von ihm selbst geschehen ist und ihm nicht mitgetheilt wurde, und was ihm mitgetheilt ist, das ist nicht seine That, sondern die eines Andern. Ferner wenn er sagt, die Aneignung der Erlösung werde überall als That, als ein Ergreifen Christi dargestellt, so wird dadurch doch die Erlösung selbst nicht zur That, sondern nur die Aneignung derselben, und wenn also die Erlösung selbst als Grund der Förderung des Gottesbewußtseins gelten soll, so ist es nicht die

Aneignung, also nicht die That; wenn aber die Aneignung dieser Grund sein soll, so ist es nicht die Erlösung, d. i. die Mittheilung der Gnade, so wird diese nur Anregung oder äußeres Vehikel, und Beides, Sünde und Gottesbewußtsein, ist freie That. Sehr auffallend und fast unbegreiflich ist es daher, wenn Schleiermacher es versucht, diese seine Ansicht von der Mittheilung der Gnade ohne Freiheit doch mit dem früher entwickelten Grundsatz in Übereinstimmung zu bringen, daß das Christenthum wesentlich die teleologische Form der Frömmigkeit sei. Denn da nach der frühern Erklärung die teleologische Frömmigkeit diejenige ist, die alle Veränderungen des Gottesbewußtseins als Thätigkeiten des Menschen auffaßt, die ästhetische, die sie als passive Zustände faßt: so scheint nichts klarer, als daß das Christenthum nach dieser Ansicht von der Gnade in Hinsicht der Förderung des Gottesbewußtseins unter den Begriff der ästhetischen Frömmigkeit fällt und nur in Hinsicht der Sünde seinen teleologischen Charakter bewahrt. Setzt man aber so die Förderung des Gottesbewußtseins als frei, so folgt daraus keineswegs, was Schleiermacher zu folgern scheint (S. 386), daß nun die Störungen des Gottesbewußtseins anderswoher (als aus der Freiheit), etwa aus der Sinnlichkeit kommen, daß also der Mangel an Gemeinschaft mit Gott nur zufällig sei; denn Beides, die Hemmung wie die Förderung des Gottesbewußtseins, soll gleichmäßig aus der Freiheit hervorgehen, und die Erlösung durch Christum nur als äußere Anregung zu der letztern gelten.

In der ferneren Entwickelung des Wesens der Sünde schwankt Schleiermacher unaufhörlich zwischen dem Widerspruch hin und her, einerseits die Entstehung der Sünde als freie That des Menschen, andererseits die Aufhebung derselben als über sein Vermögen hinausliegend darzustellen. So faßt er die Sünde immer so, daß sie ihrer Entstehung nach zwar immer den Charakter der Sünde, nämlich der zurechnenbaren That behält, aber auch zugleich das Bedürfniß der Erlösung, nämlich das Bewußtsein des Unvermögens, aus eigener Kraft wieder aufgehoben zu werden, in sich schließt. Durch das Festhalten dieses Widerspruchs allein sichert er sich gegen die

Gefahr der beiden Extreme, die er als das Manichäische und das Pelagianische bezeichnet (S. 395), also nicht durch Auflösung des Widerspruchs zwischen diesen beiden Ansichten oder durch Erhebung über denselben, sondern nur dadurch, daß er die widersprechenden Meinungen beider theilweise, aber unaufgelöst, in seiner Ansicht zusammenfaßt, theilweise fallen läßt. Wenn der Manichäismus das Böse und das Gute als ursprüngliche Zustände ohne Freiheit betrachtet, der Pelagianismus Beides von der Freiheit ableitet, so erklärt sich Schleiermacher pelagianisch in Rücksicht des Bösen, indem er es als eigene That des Menschen ansieht, und manichäisch in Hinsicht des Guten oder der Erlösung, indem er sie als ohne Freiheit Gegebenes betrachtet, und hat also damit den Widerspruch, der hier consequent in zwei entgegenstehenden Ansichten auseinandertrat, in seine Ansicht zusammengefaßt. Die wahre Auflösung des Gegensatzes zwischen diesen beiden Ansichten ist aber vielmehr die, daß man sie als zwei verschiedenen Standpunkten der Beurtheilung oder zwei Weltansichten gehörig ansieht und als solche gar nicht miteinander vergleicht, sondern einer jeden in ihrer Sphäre ihr Recht widerfahren läßt. Die manichäische oder vielmehr die aus ihr speculativ vollendeter ausgebildete augustinische Ansicht gehört dem Standpunkt der religiösen Weltansicht an und beurtheilt also auch das menschliche Leben mit seinen wechselnden Zuständen als schlechthin bedingt durch die göttliche Weltregierung. Von diesem Standpunkt aus müssen also auch die Acte der menschlichen Freiheit als nothwendig bestimmt gedacht werden durch den Alles beherrschenden göttlichen Willen, hier müssen auch die Zustände der Sünde und der Tugend als bedingt gedacht werden durch eine höhere, göttliche Vorherbestimmung, und so wird hier die natürliche allgemeine Beschränktheit des Menschen durch seine Sinnlichkeit und die Bedingtheit desselben in seiner geistigen Entwickelung durch die Kette der Naturnothwendigkeit religiös-symbolisch als Erbsünde, die sittlich-religiöse Kraft aber, mit der er sich über die Sinnlichkeit erhebt, als göttliche Kraft oder Gnade gefaßt. Die pelagianische Ansicht dagegen faßt das Verhältniß ganz von dem sittlichen Standpunkt aus, hier gilt die Freiheit als

das allein bestimmende Princip menschlicher Handlungen, hier muß also auch die Sünde sowol als die Tugend und Besserung als seine eigene freie That betrachtet werden. Beide Ansichten sind wahr in ihrer Sphäre, aber sie lassen sich dennoch nicht zu Einer Theorie vereinigen. Der Mensch ist frei, als Einzelwesen, als Person betrachtet, und der Mensch ist nothwendig bestimmt, als Glied in der göttlichen Weltordnung betrachtet. Falsch ist daher immer das Bestreben, einen Mittelweg zu suchen, der zwischen beiden hindurch führe, weil man damit den religiösen mit dem sittlichen Standpunkt vermischen wird, was durchaus nicht geschehen darf. Diese Unterscheidung aber findet sich bei Schleiermacher nirgends bestimmt anerkannt, sondern er nimmt nur Bestimmungen bald von der einen, bald von der andern Ansicht in seine Theorie auf, daher die immer wiederkehrenden Widersprüche, durch die er sich mit dialektischer Kunst hindurchzuwinden sucht, aufzulösen.

In seinen allgemeinen Erklärungen über die Sünde geht er offenbar von dem sittlichen Standpunkt aus, daher wir auch den Maßstab dieses vorzugsweise zur Beurtheilung derselben anzulegen haben *). Er will nicht eine objective Erklärung von der Sünde aufstellen, sondern dabei nur von dem Selbstbewußtsein ausgehen und sie so als Zustand des Menschen, der zugleich Factum des Selbstbewußtseins ist, darstellen (S. 396). Sünde in diesem Sinne ist, was die freie Entwickelung des Gottesbewußtseins hemmt, wo also das höhere Selbstbewußt-

---

*) Nur beiläufig sucht er schon hier (S. 395) die Sünde mit der göttlichen Weltordnung in Harmonie zu bringen (später kommt er ausführlicher darauf zurück), wählt aber dafür einen sehr unglücklichen Ausweg. Die Sünde nämlich soll darum vorhanden sein, weil die Erlösung auch vorhanden ist, d. h. um durch die Erlösung aufgehoben zu werden. Aber die Erlösung hat keinen Zweck in sich, sondern nur insofern die Sünde schon vorhanden ist. Wenn nun die Sünde nur vorhanden ist, um durch die Erlösung aufgehoben zu werden, die Erlösung aber, um die Sünde aufzuheben, so stehen wir in einem Cirkel, in dem beide als zwecklos erscheinen. Besser also ist es, die Sünde gar nicht mit der göttlichen Weltordnung zu vergleichen, sondern sie nur als Factum in dem menschlichen Selbstbewußtsein für sich zu betrachten.

sein als Unlust bestimmt ist; oder kirchlich ausgedrückt: Sünde ist ein positiver Widerstreit des Fleisches (die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte) gegen den Geist (die höheren Seelenkräfte). In dem Christen aber ist dieses Bewußtsein der Sünde nie gesetzt ohne das Bewußtsein von der Kraft der Erlösung: „für sich allein repräsentirt es nur den außer dem Gebiet der Erlösung herrschenden Zustand eines hoffnungslosen Unvermögens des Geistes" (S. 398). Woher dieses hoffnungslose Unvermögen? In dem Menschen (also auch dem Christen) ist das Bewußtsein der Sünde immer gesetzt als Bewußtsein der eigenen That, mithin der Freiheit; also ist darin immer auch das Bewußtsein von der Möglichkeit des Nichtseins der Sünde für den Menschen enthalten, also das Bewußtsein von der Fähigkeit, den Zustand der Sünde aus eigener Kraft in sich aufzuheben, wie er durch eigene Kraft herbeigeführt wurde. Denselben Begriff der Erlösungsbedürftigkeit entwickelt Schleiermacher auch noch auf folgende Weise aus dem Begriff der Sünde. Die Sünde, sagt er (§. 68, S. 402), ist aus der ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft zu begreifen, so nämlich, daß die Einsicht von den Foderungen des Guten vorhanden ist, aber der Wille ihr nicht nachfolgt, sondern hinter der Einsicht zurückbleibt. Diese Ungleichmäßigkeit zwischen Einsicht und Willen aber ist eine Störung der Natur; mithin ist die Sünde als eine Störung der Natur aufzufassen. Dieses Bewußtsein von einem Zurücktreten der Willenskraft hinter der Einsicht als einer Störung der Natur ist aber Eins mit dem Bewußtsein von der Vermeidlichkeit der Sünde. Dieses letztere Bewußtsein reicht aber nur soweit, als der Grad von der in uns beobachteten guten Willenskraft reicht, ist also immer nur beschränkt. Um eine gänzliche Vermeidlichkeit der Sünde als etwas Mögliches zu setzen, dazu gehört die Gewißheit einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit. Eine solche finden wir aber nie in uns selbst, mithin haben wir auch die Gewißheit einer gänzlichen Vermeidlichkeit nie in uns selbst, sondern nur in dem Erlöser. Also kann nur die völlige Unsündlichkeit und die absolute Geisteskräftigkeit des Erlösers theils das vollkommene

Bewußtsein der Sünde, theils die vollkommene Gewißheit ihrer Aufhebung (Erlösung) mit sich bringen. Dieser Entwickelung der Sünde als Erlösungsbedürftigkeit müssen wir wieder unser Princip der Freiheit, das ja von Schleiermacher selbst auch anerkannt ist, entgegenstellen. Da das Bewußtsein von der Sünde einzig und allein auf dem der Freiheit beruht, da Sünde nur existirt, insofern als etwas die freie eigene That des Menschen ist: so ist das Bewußtsein der Sünde ganz Eins mit dem von der Vermeidlichkeit derselben. Soweit als wir uns der Sünde bewußt sind, so weit sind wir uns auch der Vermeidlichkeit derselben bewußt, denn so weit sind wir uns einer freien That bewußt, mithin einer That, deren Nichtsein für uns ebenso gut möglich ist als deren Sein. Verschiedene Grade oder Beschränktheit der Vermeidlichkeit der Sünde können daher nur beruhen auf einer gradweisen Stärke oder Beschränktheit der Freiheit. Gründet sich also unser Bewußtsein der Sünde auf die empirisch erscheinende Freiheit oder die sogenannte psychologische Freiheit, die Kraft des Willens oder der Selbstbeherrschung, so können wir uns dieser allerdings nur als beschränkt vermeidlicher bewußt werden, denn diese psychologische Freiheit ist nur eine beschränkte, natürlich bedingte psychische Kraft. Gründet es sich aber auf die ideale, mithin unbedingte Freiheit, so müssen wir uns auch einer unbeschränkten Vermeidlichkeit der Sünde bewußt sein. Dieser idealen Freiheit sind wir uns aber unabhängig von der Erfahrung bewußt, und das Bewußtsein von ihr kann nicht durch die Anschauung eines wirklichen unsündlichen Menschen hervorgebracht, sondern nur angeregt oder belebt werden. Nur diese Wirkung der Belebung oder Anregung kann also die Anschauung der Unsündlichkeit des Erlösers für unsere Befreiung von der Sünde haben, das Bewußtsein von der gänzlichen Vermeidlichkeit der Sünde ist schon ursprünglich in dem Bewußtsein der Sünde selbst als freier That enthalten.

Schleiermacher schreitet nun in der Entwickelung des Begriffes der Sünde weiter zur Entwickelung des kirchlichen Unterschiedes zwischen der Erbsünde und der wirklichen Sünde. Diesen Unterschied stellt er so dar (§. 69, S. 408):

„Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins habend." Sehr auffallen muß in dieser Erklärung gleich beim ersten Anblick, wie Sünde gedacht werden könne als jenseits unseres eigenen Daseins ihren Grund habend, da sie doch vorher als „unsere ursprüngliche That" (S. 384) bestimmt wurde und auch gar nicht anders bestimmt werden kann. Schleiermacher beruft sich dafür vorläufig auf die unleugbare Thatsache von „angeborenen" Differenzen in den Richtungen der Sinnlichkeit auf die höhere Geistesthätigkeit, die sich dann innerhalb desselben Geschlechts „fortpflanzen" und so die Eigenthümlichkeiten der Individuen und der Stämme und Völker bilden (S. 408). Aber die Schwierigkeit liegt darin, wie das Angeborene und natürlich Fortgepflanzte als Sünde gedacht werden könne. Schleiermacher erklärt sich ausdrücklich dagegen, daß man unter jenem jenseits des eigenen Daseins liegenden Grund der Sünde nicht einen ursprünglichen (transcendentalen) selbst-verschuldeten Abfall von Gott verstehe, wie die Speculation das Verhältniß oft gefaßt hat, sondern er meint nur die allgemeine und unvermeidliche natürliche Abhängigkeit unserer geistigen Entwickelung von dem Ganzen der Menschheitsentwickelung, durch welche ein mit der Geburt mitgegebenes Übergewicht der Sinnlichkeit über die höheren Geisteskräfte begründet sei. Aber unbegreiflich bleibt es, wie ein solcher durch die Naturnothwendigkeit begründeter Zustand doch als Sünde aufgefaßt werden könne, oder wie Schleiermacher selbst den aufzulösenden Widerspruch ganz einfach hinstellt, es ist die schwierige Aufgabe, den Zustand der Erbsünde zu betrachten „als ein Empfangenes und vor aller That Mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt" (S. 411). Man muß ganz neue und unerhörte Grundsätze der Zurechnung voraussetzen, um diese Aufgabe für lösbar zu halten. Schleiermacher findet zwar die hergebrachte kirchliche Bezeichnung dieser Begriffe „unbequem", hält aber doch die Sache nach seiner Erklärung fest.

Zur Beurtheilung dieses Unterschiedes zwischen der Erbsünde und wirklichen Sünde müssen wir auf den so eben an-

gedeuteten Unterschied zwischen psychologischer Freiheit und idealer Freiheit näher zurückgehen, der allerdings einen verschiedenen Standpunkt der Zurechnung und demgemäß eine verschiedene Bedeutung von Sünde begründet, die mit diesen Begriffen von Erbsünde und wirklicher Sünde einige Ähnlichkeit hat, aber doch von diesen wesentlich unterschieden werden muß. Betrachten wir nämlich unser geistiges Leben, wie es in der Zeit zur Erscheinung wird, so tritt es immer nur in einzelnen Thätigkeiten hervor, nicht seinem Wesen selbst nach. Dieser seiner zeitlichen Erscheinung nach ist aber der Geist in allen seinen Thätigkeiten und Vermögen endlich beschränkt, mithin dürfen wir ihm so auch nur eine endlich beschränkte Freiheit zugestehen. Eine solche ist die sogenannte psychologische Freiheit, nämlich die innere Kraft der Selbstbestimmung, die Willkür. Sie ist die Kraft der inneren Natur im Gegensatze gegen die äußere, sie ist also vorhanden in dem Grade, als der Geist als innere Natur in seinem Wechselverhältniß mit der äußeren Natur seine Selbständigkeit zu behaupten vermag. Demgemäß zerfällt unser Leben in willkürliche und unwillkürliche Thätigkeiten, und nur die ersteren nennen wir unsere eigenen Thaten, weil nur sie Wirkungen der psychologischen Freiheit oder der Selbstbestimmung sind. Beurtheilen wir nun unser Leben aus dem Gesichtspunkte dieser psychologischen Freiheit, oder unterwerfen wir es der sittlichen Zurechnung, so kann sich diese nur auf das Gebiet der willkürlichen Handlungen beziehen, und da nur von der Beurtheilung der Wirkungen einer psychisch natürlichen Kraft die Rede ist, so können es auch nur einzelne, zeitlich bestimmte, empirisch wahrnehmbare Handlungen sein, die wir uns als Schuld oder Verdienst, als Sünde oder Tugend zurechnen. Nennt man das zeitlich Bestimmte und empirisch Wahrnehmbare vorzugsweise das Wirkliche, so hätten wir also hierin die wirkliche Sünde, und wir befänden uns in ihrer Bestimmung als einer in einzelnen, zeitlich bestimmten, empirisch wahrnehmbaren Handlungen unseres Ich im Wesentlichen in Übereinstimmung mit Schleiermacher's und der Kirche Bestimmungen derselben. Aber auch darin noch können wir mit Schleier-

macher und der Kirche übereinstimmen, daß wir nicht bei dieser empirischen Bestimmung der Sünde als einzelner zeitlicher That des Menschen stehen bleiben dürfen, sondern daß es noch einen andern Standpunkt gibt, aus dem der Begriff einer allgemeinen Sündhaftigkeit hervorgeht. In der näheren Bestimmung dieses Begriffs aber müssen wir ganz von Schleiermacher abweichen. Schleiermacher nämlich kommt dazu, indem er den Begriff der Sünde von dem einzelnen, isolirt betrachteten Individuum auf den Zusammenhang desselben mit dem ganzen Menschengeschlecht, als Ein durch natürlichen Zusammenhang verbundenes Ganzes ausdehnt; wir hingegen werden dahin kommen, indem wir uns über das natürliche, empirisch beschränkte Dasein des Menschen zu seinem idealen Dasein als Sein an sich erheben. Der Mensch ist nicht bloß das an die Zeit gebundene und in ihr zur Erscheinung werdende Leben, sondern er ist seinem Wesen nach erhaben über die Zeit, er lebt ein von der Natur unabhängiges Dasein. Unabhängig von der Natur und ihren Gesetzen ist er nicht nur seiner Existenz nach, sondern auch seiner Causalität nach. Er ist eine von aller Naturnothwendigkeit schlechthin unabhängige Causalität, d. h. ein absolut freies Wesen. Dies ist die ideale Freiheit, welche in der psychologischen Freiheit nur endlich bedingt zur Erscheinung kommt. Vermöge dieser idealen Freiheit ist unser ganzes geistiges Leben in allen seinen Lebensäußerungen schlechthin unsere eigene freie That. Hier schwindet der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen, denn dieser entstand uns nur durch die Bedingtheit der inneren Natur von der äußeren, die für die Idee gar keine Bedeutung hat. Hier gilt uns unser gesammtes geistiges Leben als die Eine ungetheilte That unserer idealen Freiheit, und die Trennung von zeitlich bestimmten, empirisch wahrnehmbaren einzelnen Thätigkeiten schwindet vor der Idee. Gehen wir also bei der Zurechnung unseres Lebens von der idealen Freiheit aus, so geht diese nicht, wie bei der psychologischen Freiheit, in eine Reihe einzelner verschiedener, bald lobender, bald tadelnder Urtheile über einzelne, bald gute, bald böse Lebensmomente auseinander, sondern sie muß sich in Einem Urtheil des Lobes oder des

Tadels, der Schuld oder des Verdienstes über unser ganzes Leben aussprechen. Unser ganzes geistiges Leben aber ist endlich bedingt, und als solches enspricht es nie vollkommen der Idee des Guten; es ist schlechthin unvollkommen. Aus dem Gesichtspunkt der natürlichen Beurtheilung erscheint uns diese Unvollkommenheit unseres geistigen Lebens als eine nothwendige Folge der Naturnothwendigkeit, als unvermeidliche Folge unserer endlichen Bedingtheit, mithin als unverschuldete Schwäche unserer Natur. Für die ideale Freiheit aber gibt es keine Naturnothwendigkeit, von ihr aus müssen wir uns also auch diese allgemeine Unvollkommenheit, diese natürliche Schwäche, diese endliche Bedingtheit unseres Daseins selbst als unsere freie That, also als Schuld, als Sünde zurechnen. So stellen wir also jener empirischen oder sogenannten wirklichen Sünde die ideale gegenüber. Dieses Gefühl der idealen Schuld, an dem alle Menschen ohne Unterschied Theil haben und Theil haben müssen, spricht sich unverkennbar aus in dem religiösen Gefühle der Demuth, das in ewig unbefriedigter Sehnsucht nach dem höheren göttlichen Leben sich der Heiligkeit Gottes unterordnet und seine Liebe nicht als erworbenes Recht oder Verdienst fodert, sondern als Gabe der Erbarmung erwartet; es spricht sich aus in dem unvertilgbaren sittlichen Streben, über jede Stufe der sittlichen Vollkommenheit hinaus doch noch eine höhere zu erreichen, das nie seine letzte Befriedigung findet, sondern immer neue Unvollkommenheiten und Schwächen an sich entdeckt, die es sich als Schuld zuschreibt und darum zu vertilgen strebt. Und dieses Gefühl der idealen Schuld liegt auch wol ursprünglich der Lehre von der Erbsünde zu Grunde, aber freilich, wie grob entstellt und zur Misgestalt verzerrt! Nur die Allgemeinheit und die Unvertilgbarkeit der Schuld oder Sünde in allen Menschen ist das, was als Wahrheit darin festzuhalten ist: alles Andere ist sinnliche Verfälschung und verstandesmäßige Misdeutung. Grobe Verfälschung der reinen Idee ist in ihr zunächst schon der Grundbegriff der Vererbung, der natürlichen Fortpflanzung der Sünde, ein Begriff, der, weil er unverträglich mit dem der Freiheit ist, das Wesen der Sünde selbst vernichtet.

Die Idee von der Allgemeinheit der Sünde, die auf das ideale, mithin allgemeine Wesen der Menschen zu gründen ist, wird hier sinnlich auf einen natürlichen Anfang in den Stammältern zurückgeführt und von da durch natürliche Mittheilung auf Alle abgeleitet. Verfälschung der Idee ist es ferner, wenn die allgemeine Sündhaftigkeit als ein empirisch wirklicher Zustand der Sünde, als eine absolute Unfähigkeit des Menschen zum Guten, als Mangel an aller empirischen sittlichen Kraft dargestellt wird. Die ideale Schuld setzt keinen empirisch bestimmten sittlichen Zustand in dem Menschen, sondern den Menschen schlechthin unterwirft sie der Sünde; und nicht auf Unfähigkeit zum Guten beruht sie, sondern vielmehr auf dem Bewußtsein der unbedingten Fähigkeit dazu, d. i. der idealen Freiheit. Weit entfernt also, das sittliche Selbstvertrauen des Menschen niederzuschlagen, erhebt sie es vielmehr zu dem Glauben an die durch Freiheit nie zu erschöpfende sittliche Kraft und zu unendlichem Streben nach immer höheren Stufen der Vollkommenheit, weil keine ohne Schuld ist, d. h. keine ohne vertilgbare Unvollkommenheit. Verfälscht ist also endlich darin die Idee der idealen Schuld durch die Lehre von der Erbsünde, daß sie diese als einen Zustand bestimmt, der durch die eigene Kraft des Menschen nicht wieder aufgehoben werden könnte, und der also die Nothwendigkeit einer Erlösung durch Gnade in sich schließt. Als ein nie aufzuhebender Zustand muß freilich die ideale Sünde auch nach ihrer idealen Auffassung gedacht werden, weil er mit der unvermeidlichen endlichen Beschränktheit des Menschen gegeben ist; die Nothwendigkeit der endlichen Beschränktheit gilt jedoch nur aus dem Standpunkt der natürlichen Beurtheilung; aber von diesem Standpunkt aus betrachten wir diese endliche Beschränktheit auch gar nicht als Sünde; als solche erscheint sie uns erst von dem Standpunkt der idealen Freiheit aus, und von da aus müssen wir allerdings die Anfoderung an uns machen, daß wir jede Unvollkommenheit unseres Lebens selbstbestimmend aufheben können, und uns nie wegen unserer Sünden mit der endlichen Beschränktheit unserer Natur entschuldigen. Darum dürfen wir uns auch nie auf eine erlösende Kraft außer unserer Freiheit

stützen, sondern wie wir selbst allein die Urheber unserer Sünde sind, so bleibt auch uns allein die Aufgabe, sie in uns aufzuheben. Von diesem unumstößlichen Grundsatze der Zurechnung, daß einzig und allein von unserer Freiheit die Sünde und deren Aufhebung abhängen, dürfen wir uns nie durch irgend welche kirchliche Bestimmungen abwenden lassen.

Schleiermacher nun gibt sich zwar in seinen Erklärungen der Erbsünde keineswegs ganz den Bestimmungen der Kirche hin; da er aber doch die wesentliche Form der Lehre festzuhalten sucht, so geräth er schon damit in bedeutende Widersprüche mit der reinen Idee, die zu Grunde liegt. So bestimmt er zunächst die Erbsünde (§. 70, S. 412) dahin näher, daß sie sei: „die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit", und setzt über diese hinzu, daß sie „in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten" sei. Versteht man hier unter der That des Einzelnen und dem eigenen Dasein die empirische, zeitlich bestimmte That und das empirisch erscheinende Dasein, so läßt sich allerdings in diesem Sinne von Sünde vor der That und jenseits des Daseins reden. Allein im höheren, idealen Sinne muß man doch auch wieder auf das Entschiedenste behaupten, daß von Sünde gar nicht die Rede sein könne vor der That und jenseits des Daseins, sofern diese allein auf Freiheit gegründet werden kann. Wo Freiheit ist, da muß auch ein Wesen sein, dem die Freiheit gehört, mithin Dasein, und Sünde kann nichts Anderes sein als eben die That, sofern sie einem Wesen als Schuld zugerechnet wird. Gibt es also eine ideale Schuld oder eine Idee der Sünde, so muß diese doch in einem idealen Dasein, in einer über die Erscheinung erhabenen Persönlichkeit gegründet sein, und so muß sie in einer idealen, d. h. nicht zeitlich bestimmten und empirisch wahrnehmbaren That bestehen. Schleiermacher nun scheint zwar allerdings die That und das Dasein hier in empirischem Sinne zu nehmen, aber seine Erbsünde gründet er nicht auf eine ideale That und ein ideales Dasein, sondern er faßt sie doch selbst wieder als einen empirischen Zustand, und die All-

gemeinheit desselben ist nicht, wie schon bemerkt wurde, die der Idee, sondern die des ganzen empirisch bestimmten Menschengeschlechts. Daher erklärt Schleiermacher ausdrücklich (S. 421), die Erbsünde beruhe nicht auf dem persönlichen Selbstbewußtsein, sondern auf dem Gemeinbewußtsein; sie ist also nichts für den einzelnen Menschen als Person, sondern nur für die ganze Menschheit. Damit steht Schleiermacher in Widerspruch mit den unumstößlichsten Grundsätzen der Zurechnung, die sich nur auf die einzelne Person als das freie Wesen beziehen kann, und auf das ganze Geschlecht nur mittelbar, sofern es aus einzelnen Personen besteht. Für die Menschheit als solche gibt es daher keine Sünde, als nur, sofern sie in den einzelnen Menschen ist; die Erbsünde Schleiermacher's ist also gar keine Sünde, sondern nur ein natürlicher, mithin der Zurechnung gar nicht unterworfener Zustand, der zwar die Veranlassung oder Anregung zur wirklichen Sünde geben kann und insofern der wirklichen Sünde als natürlicher Grund vorausgeht, aber nicht selbst schon Sünde ist. Delbrück bezeichnet wol richtig die Erbsünde Schleiermacher's als den Inbegriff der nicht persönlichen Ursachen unserer Sündhaftigkeit: dann aber ist der Begriff der Sünde selbst durch diesen Begriff des Nichtpersönlichen vernichtet, da der Person allein die Freiheit gehört. Die Unfähigkeit zum Guten ferner und die Erlösungsbedürftigkeit, die Schleiermacher als Merkmal der Erbsünde mit aufnimmt, wurde schon oben als eine Verfälschung der Idee der idealen Schuld bezeichnet, da sie die Idee wieder nur als empirischen Zustand bestimmt und den Begriff der Freiheit, welche das Vorhandensein und das Nichtsein der Sünde mit gleicher Möglichkeit in sich schließt, mithin den Begriff der Sünde aufhebt. Ein Zustand der Unfähigkeit ist ein Zustand der Unfreiheit, also nicht der Sünde; ein Zustand der Unfähigkeit zum Guten ist daher ein Widerspruch in sich selbst, denn er spricht in dem Guten eine Anfoderung an die Freiheit aus, die er in der Unfähigkeit aufhebt. Wenn daher auch oben zugegeben wurde, daß die Sünde nach der idealen Zurechnung jedem Menschen nothwendig anhaftet durch die endliche Beschränktheit seines Lebens, so darf doch diese nothwendige Sünde durchaus nicht

als eine vollkommene Unfähigkeit zum Guten gedacht werden. Diese würde nur dann stattfinden, wenn der Mensch gar kein Gutes auszuüben vermöchte; aber er vermag es allerdings, nur empirisch immer in beschränktem Grade, sodaß mit dem Guten immer auch die Sünde stehen bleibt; von dem idealen Standpunkt aus aber vermag er auch diese Beschränktheit des Guten aufzuheben, denn sonst könnte sie ihm gar nicht als Sünde oder als seine Schuld zugerechnet werden. So bleibt immer der Grundsatz der Zurechnung stehen, wie weit man auch die Freiheit des Menschen ausdehnen möge, ob man ihm eine ideale, unbedingte oder nur eine empirische, beschränkte zugestehe, daß er das, was ihm als Sünde zugerechnet werden kann, als Act seiner Freiheit, auch wieder aufheben kann, was er aber nicht selbst aufheben kann, nicht Sünde ist, weil es nicht in der Sphäre seiner Freiheit liegt, also ihm nicht zugerechnet werden kann.

Schon oft ist der kirchlichen Erlösungstheorie der Einwurf entgegengestellt worden, daß mit der absoluten Unfähigkeit zum Guten auch die Fähigkeit, die Erlösung oder Gnade aufzunehmen, vernichtet sei, und dieser Einwurf trifft auch Schleiermacher's Theorie. Schleiermacher verwahrt sich zwar gegen diesen Einwurf durch die Bemerkung (S. 414), daß man die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht so weit ausdehnen dürfe, daß sogar die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, dem Menschen müßte abgesprochen werden, denn diese sei das Wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtsein gesetzt sein könne. Aber man begreift nicht, warum nur in Rücksicht dieser Aufnahme der Erlösung eine Ausnahme von der Unfähigkeit zum Guten gelten soll, da es doch dieselbe Kraft zum Guten überhaupt ist, die dafür gefodert werden muß, und wenn diese an diesem Punkt zur Thätigkeit fähig ist, warum nicht auch an anderen? warum kann sie nicht auch den in dem eigenen Innern liegenden Trieb zum Guten in ihre Entschlüsse aufnehmen? Schleiermacher sucht dies dadurch erklärlich zu machen, daß er die Unfähigkeit zum Guten nur in die Selbstthätigkeit, nicht auch in die Empfänglichkeit setzt. Aber wäre

dies der Fall, so bliebe doch immer noch unerklärt, warum der Mensch nur das in der Person Christi dargebotene Gute in sich aufzunehmen vermöge, und nicht auch das, was das Leben und die Natur ihm sonst darbietet. Jedoch eine bloße Empfänglichkeit ohne Selbstthätigkeit kann überhaupt gar nicht eine psychische Thätigkeit in das Leben bringen, und das Aufnehmen der Gnade kann daher gar nicht bloß der Empfänglichkeit zugeschrieben werden, sondern muß selbst einen gleichartigen Act der Selbstthätigkeit mit in sich schließen, setzt also auch eine des Guten fähige Selbstthätigkeit voraus. Wird aber die Wirkung der Gnade in diesem Sinne der Empfänglichkeit zugeschrieben, d. h. so, daß derselben eine gleichartige Selbstthätigkeit entspricht: so ist damit gesagt, daß diese Wirkung nur in der Anregung zum Guten bestehen kann, das dadurch erweckte Gute selbst aber der Selbstthätigkeit des Menschen angehört. Damit ist dann aber jene Unfähigkeit zum Guten wieder aufgehoben, die Fähigkeit war da unter der Bedingung gewisser Anregungen. Und so, glauben wir, müsse auch die Erlösung in rationalem Sinne gedacht werden, und Schleiermacher stimmt dieser Ansicht im Grunde selbst wieder bei, indem er (S. 415) sagt, die Aufnahme der Erlösung dürfe nicht als „ein sich der Wirkung Hingeben" gedacht werden; nur daß man damit die so eben behauptete Unfähigkeit zum Guten nicht in Einklang zu bringen weiß.

In dem folgenden §. (S. 417 fgg.) wagt Schleiermacher das schwierige Unternehmen, die so erklärte Erbsünde doch als „die eigene Schuld eines Jeden" darzustellen. Es ist gezeigt worden, daß der Begriff der Erbsünde in sofern von dem Gebiete der Zurechnung ausgeschlossen sei, als er den Boden der einzelnen freien Persönlichkeit verlassen und sich auf die ganze Menschheit bezogen hat. Schleiermacher nun behauptet, die Erbsünde sei darum die eigene Schuld eines Jeden, weil sie der Grund aller wirklichen Sünde sei. Damit ist denn zugleich zugestanden, daß nicht die Erbsünde als solche, sondern vielmehr nur die wirkliche Sünde des Menschen eigene Schuld sei, und jene nur, insofern sie Grund dieser ist. Was aber sollen wir unter dem Grund der Sünde verstehen, der doch

nicht selbst schon die Sünde wäre? Schleiermacher scheint das Verhältniß zwischen dem Grund der Sünde und der Sünde selbst oder der Erbsünde und der wirklichen Sünde so zu stellen, daß die Erbsünde die zu Grunde liegende sündhafte Gesinnung sei, die wirkliche Sünde die in einzelnen sündhaften Thaten ausgebrochene Gesinnung *). Allein Sünde ist nur die Gesinnung, d. i. nur der in den Willen aufgenommene Antrieb, und eben diese Gesinnung ist selbst die That, nämlich die innere, geistige That; diese Gesinnung ist also eigentlich die wirkliche Sünde, nicht die Erbsünde. Was aus der Gesinnung noch hervorgeht, das gehört nur der äußeren, wahrnehmbaren Erscheinung der Gesinnung, welche nicht selbst mehr der Sünde als freier That angehört. Das Ererbte oder natürlich Mitgetheilte hingegen ist keineswegs die Gesinnung, diese ist frei, kann also nicht ererbt werden. Ererbt können allerdings Neigungen, Gemüthsbeschaffenheiten, Antriebe werden, aber diese bestimmen nicht nothwendig den Willen, sondern regen ihn nur an. Sünde kann nur das sein, was in den Willen aufgenommen ist, also frei ist: ererbt werden können also allerdings Anregungen, Neigungen zur Sünde, aber nicht die Sünde selbst. Was ererbt ist, das ist nicht frei, also nicht Schuld. Der Kunstgriff Schleiermacher's, wodurch er die Erbsünde als eigene Schuld des Menschen darstellt, besteht also darin, daß er die Erbsünde unter der Hand in die wirkliche Sünde (die zu Grunde liegende Gesinnung) verwandelt und nun die Schuld in dieser

---

*) Schleiermacher gebraucht nicht selbst den Ausdruck Gesinnung, sondern zureichender Grund der Sünde. Ein zureichender Grund der Sünde ist aber selbst schon Sünde, es gibt gar keinen Grund der Sünde außer ihr selbst. Unter dem zureichenden Grund der wirklichen Sünde kann nur zweierlei verstanden werden: entweder die der einzelnen sündhaften That zu Grunde liegende sündhafte Gesinnung, und dann ist diese Gesinnung die wirkliche Sünde, die daraus hervorgehende einzelne That nur der äußere wahrnehmbare Abdruck der Gesinnung, die nicht selbst Sünde ist; oder es ist die der Sünde als That oder Willensact zu Grunde liegende Neigung, oder der Antrieb zur That; dieser ist aber nicht zureichender Grund der Sünde, sondern nur Anregung dazu.

aufweist. Dann hört aber umgekehrt die Zurechnenbarkeit der wirklichen Sünde auf, denn dann ist diese bloß eine natürliche Wirkung der sündhaften Gesinnung in der äußeren Erscheinung, und nicht selbst freie That. Der Sünde irgend einen zureichenden Grund unterzulegen, der nicht sie selbst wäre, oder die Sünde in irgend einer Bedeutung eine verursachte zu nennen (S. 419), ist und bleibt etwas Widersinniges, wie künstlich man dies auch zu verdecken suche.

Nach dieser Theorie von der Entstehung aller Sünde aus der Vererbung entsteht eine eigene Schwierigkeit darin, wie der Ursprung der Sünde in den ersten Menschen zu erklären sei, mit deren Lösung sich Schleiermacher §. 72 (S. 426 fgg.) beschäftigt. Nach der Theorie nämlich soll die wirkliche Sünde nie anders entstehen als aus der Erbsünde, die Erbsünde aber entsteht durch Vererbung der Sünde von unseren Vorgängern. Wie soll diese Theorie auf die Sünde der ersten Menschen angewendet werden? Denken wir uns diese, nach der kirchlichen Bestimmung, als frei von der Erbsünde, setzen wir sie also in einen Zustand der sittlichen Vollkommenheit, so ist es unerklärlich, wie aus diesem Zustande der Unsündlichkeit doch Sünde hervorgehen konnte, die sie auf ihre Nachkommen fortpflanzten; oder denken wir die Vollkommenheit derselben nur frei von der Erbsünde, aber nicht von der wirklichen Sünde, so müßte in ihnen die wirkliche Sünde, im Widerspruche mit der Theorie, ohne Erbsünde entstanden sein. Nehmen wir aber in den ersten Menschen schon die Erbsünde an, so wäre dies eine Erbsünde ohne Vorgänger, ein Ererbtes ohne Erblasser, also ein Widerspruch mit dem Begriff der Erbsünde. So würde man also hier jedenfalls genöthigt werden, die Theorie an irgend einem Punkte aufzugeben, und es bleibt nichts weiter übrig, wenn man die Sünde der ersten Menschen nicht als ein Anerschaffenes betrachten will, was auf die manichäische Ansicht hinführen würde, als sie hier wenigstens aus der Freiheit hervorgehen zu lassen, womit dann die Möglichkeit einer gleichen Erklärung in den andern Menschen geöffnet wäre. Schleiermacher ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt, aber dennoch gibt er die Theorie nicht auf, sondern er beruhigt sich bei der

Ausnahme von der Theorie, daß die Erbsünde in den ersten Menschen, obgleich ohne Erblasser, vorhanden gewesen sei. Durch die Sünde, sagt er, kann durchaus keine Veränderung in der Natur der ersten Menschen vorgegangen sein, sondern, was sich aus derselben entwickelt hat, das muß schon vor ihr (der Anlage nach) vorausgesetzt werden, weil sonst die Sünde gar nicht hätte geschehen können. Die sündhafte Beschaffenheit des Gemüths muß schon vor der wirklichen sündhaften That dagewesen sein, die ersten Menschen hatten schon die Erbsünde in sich. Hier tritt noch klarer die Ansicht heraus, daß Schleiermacher eigentlich unter der Erbsünde nichts Anderes versteht als die in der Natur des Menschen begründete Geneigtheit zur Sünde oder die bloße Anlage oder Möglichkeit derselben, die freilich, wie alles Natürliche, durch Vererbung fortgepflanzt wird, aber auch gar nicht Sünde ist, sondern nur die Anregung und Antriebe dazu gibt, Sünde aber erst wird, sobald sie in den freien Willen aufgenommen, zur That wird.

Und so wird es klar, daß es nur ein leeres Spiel war, das Schleiermacher mit dem Worte Sünde und Schuld getrieben hat, wenn er diese Erbsünde, die doch keine Sünde ist, Sünde nennt. Schon oben (S. 411) hatte er bemerkt, „das Wort Sünde führe irre, als ob es hier in demselben Sinne genommen sei wie in der andern Formel" (von der wirklichen Sünde); aber warum hat er dennoch sich dieses irre führenden Wortes bedient, warum die Sache nicht beim rechten Namen genannt? Erst am Schlusse der ganzen Lehre von der Erbsünde spricht er es aus, „die Anlage und innere Richtung werde mit demselben Namen Sünde genannt wie die That selbst" (S. 446). Und daß er nur diese Anlage zur Sünde, diese bloße in der Natur begründete Möglichkeit der Sünde, nicht die Sünde selbst, Erbsünde genannt habe, erklärt er nun näher, indem er sie (S. 445) „eine unzeitliche, überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit" nennt, „welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht", und wenn er die darin begründete, für Alle gleiche, schlechthin gemeinsame Schuld nur auf diese Anlage zur Sünde bezieht, nach welcher jedes mensch-

liche Individuum, welches das Loos getroffen hätte, das erste zu sein, ebenfalls die Sünde begangen haben würde (aber doch nicht wirklich begangen hat). Diese Zurechnung der bloßen Möglichkeit der Sünde hat freilich für den idealen Standpunkt der Zurechnung auch ihren wahren Sinn, aber für den empirischen Standpunkt, auf dem sich Schleiermacher hier immer bewegt, ist sie völlig nichtig: hier fällt nur die wirkliche, zeitlich erscheinende Sünde unter die Zurechnung, weil nur hier die Anlage in eine wirkliche freie That hervorgetreten ist.

In dem Lehrstück von der wirklichen Sünde wird nur das hier schon beurtheilte Verhältniß derselben zu der Erbsünde näher entwickelt und die daraus hervorgehende Lehre von der religiösen Freiheit und Knechtschaft abgeleitet, die wir hier als unwesentlich übergehen können.

Wichtig hingegen wird es, die Sünde, die jetzt nur subjectiv als Zustand des Menschen und des Menschengeschlechts bestimmt wurde, nun auch noch aus dem objectiven Standpunkt in ihrem Verhältniß zu der ganzen Weltordnung von Schleiermacher betrachtet zu sehen. Schleiermacher entwickelt darüber seine Ansichten, indem er von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde und den göttlichen Eigenschaften in Bezug auf das Bewußtsein der Sünde spricht. In Rücksicht der ersteren ist seine Hauptidee, daß mit der Sünde im Menschen in der Welt das Übel gegeben sei, und daß alles Übel als Strafe der Sünde anzusehen sei (§. 75 und 76). Der erste Theil dieser Behauptung nun, der Zusammenhang des Übels mit der Sünde, läßt sich allerdings bis zu einem gewissen Grade durchführen, und Schleiermacher thut dies mit Scharfsinn auf folgende Weise: Mit der Sünde ist das Übel gegeben, theils insofern die Natur dem Menschen anders (nämlich unvollkommener) erscheint, theils insofern das, was von der Sünde ausgeht, die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufhebt; Lebenshemmungen nämlich sind nur Übel für den Sündigen, aber nicht für den Zustand des herrschenden Gottesbewußtseins, welches in ihnen nur Reize für dasselbe findet, und was also objectiv als Übel gilt, das

wird im Zustande der Frömmigkeit nicht als Übel, sondern als Belebungsmittel der Frömmigkeit empfunden (S. 463 fg). Allein damit ist doch nur ein natürlicher Zusammenhang zwischen dem Übel und der Sünde dargethan, der als solcher noch keine sittliche oder religiöse Bedeutung der Strafe hat. Um das Übel als Strafe zu denken, müßte aber ein Verhältniß des Werthes zwischen ihm und der Sünde aufgefunden werden, was sich jedoch durchaus nicht finden läßt, da sie ganz verschiedenen Werthgesetzen unterworfen sind, deren Werthurtheile gar nicht miteinander verglichen werden können. Das Übel ist nur Übel für das sinnliche Werthgesetz, die Sünde nur Sünde für das vernünftige Werthgesetz: das Übel müßte aber für das vernünftige Werthgesetz als Übel gelten, wenn es Strafe sein sollte, was nicht möglich ist. Die Sünde hat ihren Unwerth und die Tugend ihren Werth schlechthin in sich selbst, und das physische Übel oder Wohlbefinden steht in gar keinem nothwendigen Werthverhältniß zu jenen, es gibt gar keinen Maßstab zwischen beiden. Die reine sittliche Ansicht kann also die Idee der Bestrafung und Belohnung sittlicher Zustände durch sinnliche gar nicht aufnehmen, weil damit der absolute Werth des Sittlichen in sich selbst verkannt würde. Schleiermacher schränkt aber seine Ansicht von der Bestrafung der Sünde durch das Übel noch dadurch ein, daß er (§. 77) sie nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf das gemeinsame Leben der ganzen Menschheit bezogen haben will. Nur die Gesammtsünde des Menschengeschlechts soll durch das Gesammtübel desselben bestraft werden. In dieser großartigen Allgemeinheit wird sich nun allerdings ein Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Übel viel leichter nachweisen lassen als an jedem Einzelnen; allein es liegt dieser Ansicht wieder jene als unrichtig dargethane Ansicht von der Sünde als einer Gesammtthat des Menschengeschlechts zu Grunde. Wir müssen die Sünde ursprünglich immer nur als That des Einzelnen betrachten, an dem Einzelnen also müßte auch das Übel der Sünde als Strafe entsprechen, wenn sie eine gerechte Strafe sein sollte. Wäre das Übel nur gerecht vertheilt an der ganzen Menschheit, aber ungerecht an dem Einzelnen, so könnte

es überhaupt nicht mehr als Strafe gedacht werden, da Ungerechtigkeit an keinem Punkte zugelassen werden kann. Diese Bestrafung also als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes darzustellen, wie Schleiermacher versucht (S. 509 fgg.), scheint unmöglich. Für Gott gibt es keinen solchen Unterschied des Allgemeinen und des Einzelnen, und eine Gerechtigkeit, die sich nur auf das Allgemeine und nicht ebenso auf das Einzelne bezieht, kann keine göttliche Gerechtigkeit sein. Der göttlichen Gerechtigkeit entspricht überhaupt die reine sittliche Ansicht allein, die nicht das Sittliche mit Sinnlichem aufwägt, sondern in den Zustand des Bösen und Guten selbst seine Bestrafung und Belohnung setzt.

In der Darstellung der göttlichen Eigenschaften, die sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen, geht Schleiermacher von dem Satze aus, daß solche göttliche Eigenschaften nur aufgestellt werden können, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird (§. 79). Die Begründung dieses Gedankens führt nothwendig auf eine Theodicee hin, die noch Keinem vollkommen gelungen ist. Schleiermacher hat seinen Satz zunächst mit dem früheren in Übereinstimmung zu bringen, nach welchem nur die Gnade die Wirkung Gottes, die Sünde des Menschen eigene That sein sollte. In Beziehung darauf sagt er daher (§. 80): „Sofern Sünde und Gnade in unserem Selbstbewußtsein entgegengesetzt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist." Dies kommt zuletzt auf Zulassung der Sünde hinaus, deren Unhaltbarkeit längst anerkannt ist. Schleiermacher verwirft zwar ausdrücklich die Theorie von der Zulassung (S. 497), allein er unterscheidet doch seine Ansicht nicht hinlänglich von ihr. „Die Sünde," sagt er, „besteht als verschwindend neben der Gnade, denn wenn der göttliche, die Gnade mittheilende Wille sich ganz gegen die Sünde wendete, so würde diese auch ganz, ja augenblicklich verschwinden." Hier existirt also die

Sünde nur dadurch, daß sich der göttliche Wille nicht ganz gegen sie wendet, das heißt: daß er sie zuläßt. Ferner heißt es (daselbst): „Das menschliche Böse ist überall nur am Guten, und die Sünde nur an der Gnade," d. h. die Sünde ist nur Etwas, insofern die Gnade (der göttliche Wille) sie bestehen läßt; sie existirt also wieder durch die Zulassung des göttlichen Willens. Die Ansicht Schleiermacher's führt immer auf den Gedanken hinaus, daß Gott die Sünde bestehen läßt, weil und sofern sie durch seine Gnade und Erlösung aufgehoben werden soll. Dies wäre aber nur ein zweckloses Spiel Gottes. Die Sünde ist mit seinem Willen nur vorhanden, um durch seine Gnade aufgehoben zu werden, und die Gnade ist nur, um die Sünde aufzuheben. Warum hat Gott die Menschen nicht gleich ursprünglich gut geschaffen, warum realisirt er seinen Zweck des Guten erst durch diesen Umweg durch Sünde und Gnade? Diese Frage bleibt der ewige, nie zu beseitigende Einwurf gegen jede Theodicee, die es unternimmt, das Böse als bestehend durch den göttlichen Willen zu erklären. Der wahrhaft religiöse Standpunkt hingegen ist über diese Schwierigkeit, ist über die Aufgabe der Theodicee überhaupt erhaben. Der rein ideale Standpunkt der religiösen Weltansicht erkennt im Glauben unmittelbar die Realität des absolut Guten, die absolute Zweckmäßigkeit der Welt an, er spricht sich in dem Grundsatz des Optimismus, in seiner idealen Bedeutung, aus. Von diesem Standpunkt aus kann es kein Böses, keine Sünde in der Welt als Sein an sich geben, denn in der Welt als Sein an sich kann nichts dem Zwecke des absolut Guten zuwider sein, hier ist Alles nur gut. Das Bewußtsein der Sünde entsteht uns erst auf dem niederen Standpunkt der Sittlichkeit. Hier gehen wir nur von der Persönlichkeit des einzelnen Menschen aus, nur für diese gibt es Sünde, insofern wir unser endlich beschränktes Dasein als ein freies denken und der Idee des Guten unterordnen. Die ideale religiöse Weltansicht erhebt sich über diesen beschränkten sittlichen Standpunkt, sie betrachtet die Welt nur als durch Gott den Heiligen geschaffen und geordnet nach heiligen Zwecken, und die Sünde nur als unserer beschränkten Ansicht angehörend,

als nur Realität habend für unsere einzelne Persönlichkeit, aber nicht für die göttliche Weltordnung. Es ist also ganz überflüssig und unstatthaft, die Sünde mit Gott in Harmonie bringen zu wollen, denn für Gott gibt es keine Sünde, sie ist nur für den Menschen. Es ist und bleibt aber auch ganz unmöglich, den Begriff des Bösen mit Gott in Harmonie zu bringen, denn es ist, wie man es auch fasse, ein einfacher Widerspruch gegen den Zweck, ein Zweckwidriges, was mit der höchsten Grundidee der Religion, Realität des absolut Guten, schlechthin unvereinbar ist.

Demgemäß könnte man sich also vollkommen bei der kirchlichen Bestimmung dieses Verhältnisses beruhigen, daß nicht Gott Urheber der Sünde sei, sondern daß diese in der Freiheit des Menschen gegründet sei; und es bedarf also nicht der Ergänzung derselben, die Schleiermacher für nothwendig hält: „Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde" (S. 486). Jene kirchliche Bestimmung nämlich läßt wenigstens die angegebene subjective Auffassung des Verhältnisses aus einem verschiedenen Standpunkt zu, indem sie nur negativ sagt, daß Gott nicht Urheber der Sünde sei, also auch die Deutung frei läßt, daß die Sünde für Gott gar nicht sei. Auch Schleiermacher deutet auf diese Ansicht von dem Nichtsein der Sünde für Gott einmal hin, indem er bemerkt (S. 493), daß die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein, in sofern auch für Gott nicht sei; sofern aber das Bewußtsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet sei. Allein er hält diesen Gedanken nicht als den allein entscheidenden fest, sondern läßt ihn gleich wieder fallen und verfolgt namentlich die Ansicht nicht weiter, daß die Sünde überhaupt in keiner Hinsicht in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein kann, also auch schlechthin (nicht bloß „sofern") für Gott nicht sein kann. Überhaupt findet sich nirgends bei Schleiermacher die Anerkennung eines Unterschiedes zwischen dem ideal-religiösen und dem sittlichen Standpunkt der Weltansicht, und so mußte er in dem Bemühen

festgehalten werden, die Begriffe der Sünde und Gottes Einer und derselben Theorie von der Weltordnung zu unterwerfen, was nie gelingen wird.

Wir übergehen die aus dieser Theorie abgeleiteten göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit und gehen zu der Beurtheilung der Lehre von der Gnade durch Christum weiter.

4. Die Person Christi und die Erlösung durch ihn.

Wir kommen damit zu dem zweiten Gliede der Erlösung, nämlich der Gnade, oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, des Gegensatzes anderer Seite. Unsere Ansicht über Schleiermacher's Lehre von der Gnade ist schon oben im Allgemeinen ausgesprochen worden und ist hier nur auf die besondere Entwickelung derselben anzuwenden. Das Wesentliche von Schleiermacher's Ansicht ist nämlich dieses, daß er Gnade oder göttliche Wirksamkeit nicht allein in symbolischer Bedeutung für die höhere menschliche Thätigkeit nimmt, sondern sie als wirkliche, von der menschlichen verschiedene göttliche Thätigkeit darstellt, und daß er dadurch in dem Erlösungsproceß die menschliche Freiheit nicht vollständig genug gegen die göttliche Gnadenwirkung zu sichern vermag, mithin den sittlichen Charakter der Erlösung verletzt. Wir werden also gegen diese Ansicht Schleiermacher's unsere rein rationale und sittliche Ansicht von der Erlösung geltend zu machen haben.

Der Grundgedanke, von dem Schleiermacher in der Darstellung seiner Erlösungstheorie ausging, war der, daß die Sünde als die eigene ursprüngliche That des Menschen, die Frömmigkeit oder die Richtung des Geistes auf Gemeinschaft mit Gott als Mittheilung des Erlösers, göttliche Wirksamkeit oder Gnade zu denken sei. Darin ist jene bedeutsame Trennung von Natur und Gnade begründet, welche die Grundlage jeder supernaturalistischen Erlösungstheorie bildet. Nur die Sünde ist des Menschen eigene That, sagt man, nur sie also ist in der Natur des Menschen begründet, nur das sünd-

hafte Leben des Menschen ist das Leben seiner Natur. Die Frömmigkeit, die Richtung des Menschen auf Gemeinschaft mit Gott, hat gar keinen Grund in der menschlichen Natur, sie wird dem Menschen nur mitgetheilt, eingeflößt durch göttliche Kraft, sie ist nur ein Werk der Gnade. Gegen diese Trennung der Natur von der Gnade also müssen wir uns auf das Entschiedenste erklären, wenn wir die rationale und sittliche Bedeutung der Erlösung festhalten wollen. Wir müssen es als eine Entwürdigung der menschlichen Natur von uns weisen, daß diese nur zur Sünde fähig sei, und daß jede Regung eines höheren religiösen Gefühls ihr nur von Außen mitgetheilt sei, und als eine Zerstörung des wahren Wesens der Religion, daß diese nicht ursprünglich in der menschlichen Natur wurzele, sondern ihr nur als ein Fremdes eingepflanzt werde. Wir müssen es entschieden behaupten, daß die Frömmigkeit nicht minder der menschlichen Natur angehöre als die Sünde, ja daß eben sie der höheren, der Menschheit wesentlichen, nämlich der vernünftigen Natur des Menschen angehöre, die Sünde dagegen mehr nur der niederen, sinnlichen, die er mit dem Thiere gemein hat. So ist also die Frömmigkeit, als Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, gerade im wahren, eigentlichsten Sinne der Zustand der Natur, und die Sünde im Gegentheil, als Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, kann als Zustand der Unnatur, der Störung der Natur angesehen werden.

Nun ist freilich Schleiermacher weit davon entfernt, die Trennung der Natur und der Gnade in jenem groben, abergläubischen Sinne zu fassen, wie sie von dem gemeinen, blinden Supernaturalismus gefaßt wird, und er ucht das Verhältniß derselben so zu stellen, daß dadurch sowol die Würde des Menschen und die Ursprünglichkeit der Religion in der menschlichen Natur unverletzt bleibt, als auch die sittliche Bedeutung der Erlösung noch vereinbar bleibt. Allein wir glauben nicht, daß sich eine reale Trennung zwischen Natur und Gnade in irgend einer Bedeutung festhalten lasse, ohne mehr oder weniger den angegebenen Gefahren zu unterliegen. Daß aber Schleiermacher eine solche reale Trennung, wiewohl bedeutend verschränkt,

wirklich anerkenne, ergibt sich aus dem Folgenden unverkennbar. Der Zustand der aus der Sünde entstehenden Unseligkeit wird (§. 86) als „der natürliche Zustand" bezeichnet, der durch die Erlösung in „ein neues göttlich gewirktes Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt" (§. 87), verwandelt werden soll. Freilich muß der Zustand der Erlösung, in welchen der gläubige Christ durch die geistige Gemeinschaft mit Christo und die Aufnahme des erhabenen Geistes Christi in sein eigenes Leben versetzt wird, als ein neuer, von dem früheren der Sünde wesentlich verschiedener Geisteszustand, gleichsam als ein neues Leben, gedacht werden; aber doch immer als ein ebenso natürlicher als der frühere. Es ist schon früher bemerkt worden, daß der Begriff der Gnade, als besonderer göttlicher Wirksamkeit in dem Menschen, nur in symbolischer oder bildlicher Bedeutung gebraucht werden könne. Allerdings fühlen wir da, wo die höheren und reineren religiösen Thätigkeiten mit besonderer Kraft in dem Menschen hervorbrechen, die Idee des Göttlichen lebhafter in uns erregt, allerdings fühlen wir uns geneigt, die höhere Richtung nach dem Ewigen und Göttlichen hin selbst als etwas Göttliches anzusehen; aber wir müssen uns doch auch bewußt bleiben, daß an sich die vernünftigen, religiös-sittlichen Geistesthätigkeiten des Menschen nicht mehr von Gott gewirkt sind als die sinnlichen, und umgekehrt die sinnlichen nicht mehr natürliche Wirkungen sind als die vernünftigen. Nur subjectiv findet unser religiöses Gefühl in der Erscheinung der letzteren sich mehr erregt, und nur bildlich oder symbolisch also kann ich hier von göttlicher Gnade sprechen. Vielleicht nun wollte Schleiermacher den Ausdruck auch nur in diesem symbolisch-bildlichen Sinne gebraucht wissen? Dann könnten wir dies wenigstens nicht für die Dogmatik billigen, die nur in eigentlicher wissenschaftlicher Sprache reden soll. Aber sollte die Gnade dennoch nur symbolisch-bildlich gemeint sein, so wäre die Entgegensetzung derselben gegen die Natur ganz unstatthaft, denn dann dürfte nicht der Gnade ein besonderes, von dem der Natur verschiedenes Gebiet zugeschrieben werden, sondern Natur und Gnade wären nur zwei verschiedene Beurtheilungsweisen desselben Gebietes von Erschei-

nungen. So kann ich auch in der äußeren Natur dieselbe Erscheinung bald nach der natürlichen Weltansicht als Wirkung natürlicher Kräfte, bald nach der religiös-ästhetischen Weltansicht als Wirkung göttlicher Kraft betrachten: das Ungewitter kann ich nach der natürlichen Ansicht aus den natürlichen Gesetzen der Elektricität erklären, und doch kann ich zugleich in der religiösen Ahnung die ernste Stimme der göttlichen Allmacht darin vernehmen. Aber nie darf ich gewisse Erscheinungen nur der Natur, andere nur göttlicher Wirksamkeit zuschreiben. So muß also auch das Gebiet des erhöhten frommen Lebens im Menschen, das symbolisch als göttliche Gnade aufgefaßt wird, zugleich auch noch immer als Erzeugniß der Natur angesehen werden. Hier aber werden die Gebiete der Natur und der Gnade von einander ausgeschlossen, die Natur wird nur auf das durch die Vorherrschaft der Sinnlichkeit bestimmte Leben der Sünde beschränkt und von dem Leben der Frömmigkeit ausgeschlossen. Wollte man einwenden, daß nicht bloß bildlich, sondern im eigentlichen Sinne die Frömmigkeit von Gott gewirkt sei, so müßte dies auch ebenso von der Sünde behauptet werden, insofern Alles nur durch Gott existirt, sowie denn auch Schleiermacher eben die Sünde der göttlichen Ursächlichkeit unterworfen hat. Dann fiele also auch für die Sünde der Begriff der Natur hinweg, und so wie die Frömmigkeit als Wirkung der göttlichen Gnade, so müßte die Sünde als Wirkung der göttlichen Ungnade gedacht werden, und so würden wir consequent zu der Calvin'schen Lehre von der doppelten göttlichen Prädestination, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß hingedrängt. Wollen wir also diese Consequenz vermeiden, so müssen wir bei der nur symbolisch-bildlichen Bedeutung der Gnade stehen bleiben, die, weil sie nur von der subjectiven Erregung unseres Gefühls abhängt, allerdings eine besondere Beziehung des Bildes auf gewisse Erscheinungen des natürlichen Geisteslebens zuläßt, während sie andere, in denen das Gefühl diese Erregung nicht findet, nur als Natur betrachtet. Damit ist dann aber auch entschieden, daß der Begriff der Gnade, als ein nur bildlich-symbolischer, in der

Dogmatik, welche den christlichen Glauben nur in wissenschaftlicher Form darzustellen hat, gar keine Stelle finden kann.

Daraus ergibt sich, daß wir uns gegen Alles das in der Erlösungstheorie Schleiermacher's zu erklären haben, was aus dem Begriff der Gnade in eigentlicher oder wissenschaftlicher Bedeutung hervorgeht, und damit haben wir die rationale Ansicht gegen alles Supernaturalistische in der Theorie geltend zu machen. Diese Ansicht werden wir hauptsächlich in Beziehung auf zwei Punkte gegen Schleiermacher zu verfechten haben, welche die Bestandtheile seiner Gnadentheorie ausmachen. Wir dürfen 1) in der Person Christi alles Übernatürlich-Göttliche nur in bildlich-symbolischer Bedeutung anerkennen und können in eigentlicher wissenschaftlicher Bedeutung in ihm nur eine ausgezeichnete menschliche und natürliche Persönlichkeit finden; wir müssen also für den wissenschaftlichen Standpunkt der Dogmatik die über die Grenzen der menschlichen Natur hinausgehende Idealisirung Christi zur unbedingten Vollkommenheit und Unsündlichkeit verwerfen. 2) In dem Erlösungsact selbst müssen wir alle wissenschaftliche Trennung des durch Natur und durch Gnade Bewirkten verwerfen, wir müssen ihn durchaus als natürlichen Vorgang, als sittliche That auffassen (denn die oben nachgewiesene religiöse Bedeutung der Erlösung bleibt bei Schleiermacher unberücksichtigt). Daher müssen wir uns gegen ein bloß passives Empfangen der Gnade von Seiten des Menschen erklären und können der Erlösungsthätigkeit Christi nur die Function der Anregung der menschlichen Selbstthätigkeit zugestehen. Ferner müssen wir uns jeder particularistischen Auffassung der Erlösungstheorie, insofern dadurch ein Gebiet der Gnade, abgesondert von dem der Natur, geltend gemacht werden soll, entgegenstellen. Daß wir aber in beider Hinsicht mit Schleiermacher in Widerspruch zu treten haben, ergibt sich aus folgenden zwei vorläufig anzuführenden Sätzen. Eine übermenschliche, übernatürliche Vollkommenheit wird Christo zugeschrieben, indem nach §. 88 „die Erlösung durch Jesum bewirkt wird vermöge der Mittheilung seiner un-

sündlichen Vollkommenheit." Die Passivität des Menschen in dem Erlösungsact aber wird klar §. 91 darin ausgesprochen, daß wir die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit Christo haben, „worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie Thätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit". Diese beiden Punkte nun sind es, die wir im Einzelnen näher zu betrachten haben.

Was zuerst die Auffassung der Person Christi betrifft, so ist schon häufig gegen Schleiermacher — ich weiß nicht, ob man sagen soll der Vorwurf — ausgesprochen worden, daß er sie nicht in ihrer historischen Wirklichkeit, sondern idealisirt darstelle, und daß nicht der historische Christus, sondern der von ihm selbst gebildete ideale, die eigentliche Grundlage seiner Glaubenslehre sei. Schleiermacher hat dies in mehren Stellen seiner „Sendschreiben an Lücke" *) in Abrede gestellt: dennoch aber finde ich dies hier unleugbar bestätigt. Die Person Christi wird von Schleiermacher aus seinem idealen Begriff von der Erlösung a priori construirt. „Die eigenthümliche Thätigkeit", sagt er §. 92, „und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen aufeinander zurück, und sind im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eines". Nun ist aber seine Thätigkeit, die Erlösung, in dem Selbstbewußtsein des gläubigen Christen eine schlechthin vollkommene, oder als Christen leben wir in der Überzeugung von der höchsten Vollkommenheit der von ihm ausgegangenen christlichen Frömmigkeit (II., S. 32): folglich muß auch seine Person eine schlechthin vollkommene sein. Dies ist das, was Schleiermacher die „urbildliche (ideale) Würde" Christi nennt (II., S. 33). Hier haben wir den idealen Christus, rein aus der Idee der Erlösung construirt. Dieser ideale Christus soll nun allerdings nach Schleiermacher nicht bloß eine leere Dichtung, ein bloßes Phantasiebild ohne Wirklichkeit bleiben: er soll Eins sein mit dem historischen Christus, das Ideal soll realisirt sein in diesem. Es heißt §. 93:

---

*) Vergl. a. a. O. I., S. 260. II., S. 506 u. a.

„Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen." Allein auch dieses Einssein des idealen mit dem historischen Christus ist eine apriorische Deduction aus dem Begriff der Erlösung, und eben darin zeigt es sich, daß Schleiermacher die historisch gegebene Person Christi idealisirt. Wissenschaftlich aber läßt sich unmöglich der historische Christus zugleich als idealer denken, da jede historische Erscheinung als solche endlich bedingt ist, also die Idee nie vollständig erfüllt. Wenn auch Schleiermacher die urbildliche Würde Jesu nur auf die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins bezieht (II, S. 33), also in Rücksicht seiner übrigen Persönlichkeit ihn der Unvollkommenheit alles endlichen Daseins überläßt: so ändert dies im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtsein der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in seiner Entwickelung und Erscheinung nothwendig unterworfen ist. Daher glauben wir allerdings, daß man Christo nur eine relative Vollkommenheit zugestehen, mithin nur eine vorbildliche, nicht eine urbildliche Würde, obgleich sich Schleiermacher ausdrücklich dagegen erklärt (II., S. 33); ebenso wie auch der durch ihn ausgeführten Erlösung oder der durch ihn gestifteten positiven Religion nur eine relative Vollkommenheit zugestanden werden kann, weil jede Religion, insofern sie in die Erscheinung eingetreten ist, den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen ist. Daher auch der erste Einwurf, den Schleiermacher gegen diese bloß relative vorbildliche Würde Christi macht, daß diese Ansicht den Wunsch oder die Hoffnung in sich schließe, das Menschengeschlecht werde noch einmal über Christum hinausgehen, uns keineswegs von dieser Ansicht zurückschreckt. Denn wir haben uns schon oben darüber ausgesprochen (S. 149), daß die christliche Religion, insofern sie als eine wirkliche und positive in die Geschichte eingetreten ist, nothwendig dem Gesetze der Wandelbarkeit alles Endlichen unterworfen ist, daß aber die in ihr liegenden ewigen Ideen der

Religion auch in neuer positiver Gestalt noch fortleben werden. Seltsam aber ist der zweite Grund, den Schleiermacher gegen diese Ansicht aufstellt. Er beruft sich nämlich auf die Vollkommenheit der Schöpfung des Menschen und behauptet, diese Vollkommenheit könne nicht mehr anerkannt werden, wenn man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugebe, daß aber die Vollkommenheit derselben irgendwo sei, leugne (II, 34). Denn Schleiermacher selbst hat die Vollkommenheit der Schöpfung des Menschen nur in seine Anlage gesetzt (vergl. §. 60), sodaß er sie auch mit der Sünde vereinbar fand (vergl. §. 68); warum also nicht mit einer nur relativen Vollkommenheit? Der ideale religiöse Glaube aber an die Vollkommenheit der Schöpfung überhaupt behauptet diese Vollkommenheit nur für das ideale Sein oder Sein an sich und fodert sie keineswegs für das erscheinende, endliche Dasein. Und wie sich aus dem Begriff der Schöpfung durch Gott die Nothwendigkeit einer in die Erscheinung eingetretenen Vollkommenheit des Menschen ableiten lasse, dafür findet man weder bei Schleiermacher selbst hinlängliche Nachweisung, noch auch sonst irgendwo. Wie sehr aber Schleiermacher mit seinem idealisirten Christus über die historische Wirklichkeit desselben hinausgehe, dies zeigt sich besonders deutlich in dem, was er über die Perfectibilität des Christenthums bemerkt. Diejenige Perfectibilität des Christenthums, sagt er, liege jenseits der Grenzen des christlichen Glaubens (sei also unchristlich), die eine Vervollkommnung des Christenthums über das Wesen Christi selbst hinaus behauptet; christlich hingegen sei nur diejenige, welche zwar ein Hinausgehen über die Lehre und die Handlungen Christi für erlaubt und selbst pflichtmäßig halte, weil sich in seiner Erscheinung die Unvollkommenheit seiner Umgebung abspiegele, sein inneres Wesen aber sei doch urbildlich, und jenes Hinausgehen über seine Erscheinung sei zugleich immer nur eine vollkommenere Darlegung seines innersten Wesens (II, S. 35). Hier tritt in dieser Unterscheidung der Erscheinung Christi von seinem (nicht erschienenen) Wesen die Trennung des historischen Christus von dem idealen klar hervor. Denn der historische Christus kann

durchaus nichts Anderes sein als der in die Erscheinung getretene; über diesen historischen Christus also soll hinausgeschritten werden zur Entwickelung seines Wesens. Wäre dieses Wesen das historische Wesen Christi, so müßte es in der Erscheinung Christi, d. i. in seinen Lehren und Handlungen, erkannt werden können, es müßte das Bleibende und Bestimmende in den Erscheinungen oder einzelnen Lebensmomenten Christi sein. Aber hier soll das Wesen etwas sein, was nicht in der Erscheinung erkannt werden kann, was mehr ist, als seine Erscheinung, mithin kann es nicht das Wesen des historischen Christus sein, sondern ein Begriff, oder Ideal, das unabhängig von seiner Erscheinung, also jenseits der Geschichte, durch Denken oder Phantasie gebildet ist. Zu diesem idealen Christus also soll der gläubige Christ über den historischen hinaus sich erheben. Freilich wird wol kein Mensch die absurde Behauptung aufstellen, die Schleiermacher der ersteren Ansicht von der Perfectibilität des Christenthums unterschiebt, daß Christus auch seinem innersten Wesen nach nicht mehr sei, als von ihm (unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen) habe erscheinen können; denn es versteht sich von selbst, daß die reine Idee der Menschheit in ihm lebte als sein innerstes Wesen, die, in der Beschränktheit seiner Zeit, nicht vollständig zur Erscheinung kommen konnte, die mithin, in einer Periode höherer geistiger Bildung, immer vollkommener dargelegt werden kann. Aber darin ist nicht das ausschließliche Wesen, also auch nicht die ausschließliche urbildliche Würde Christi gegeben, sondern diese Idee liegt jedem zur Erscheinung gekommenen menschlichen Leben als sein Wesen zu Grunde, und dieses Wesen klarer darlegen, heißt also nicht, das eigenthümliche Wesen des historischen Christus vollständiger darlegen. Vielmehr besteht gerade darin das Idealisiren Christi, d. h. das Beziehen der Erscheinung Christi auf die reine Idee der Menschheit, wobei aber der historische Christus offenbar als unwesentlich in den Hintergrund tritt, da auch eine andere ausgezeichnete historische Persönlichkeit mit mehr oder weniger Glück dazu gebraucht werden könnte, und der ideale Christus zur eigentlichen Basis des Christenthums gemacht wird.

Daß wir nun das Idealisiren des historischen Christus

nicht schlechthin verwerfen, ist schon früher angedeutet worden (vergl. S. 201). Die Entstehungsweise einer positiven Religion aus einem historischen Anfangspunkt bringt diese Thätigkeit des Idealisirens eines historischen Factums nothwendig mit. Das historische Factum oder die historische Persönlichkeit wird nur dadurch die Grundlage einer positiven Religion, daß jene der Idee untergeordnet wird, daß sie als Erscheinung der Idee aufgefaßt, d. h. idealisirt wird. Die religiöse Ahnung oder die ästhetische Beurtheilungsweise der Erscheinungen ist wesentlich eine idealisirende, und Christus konnte nur dadurch der Grund der christlichen Religion werden, daß das fromme Gefühl in ihm die Idee der Religion ahnete, daß er also als Ideal der Frömmigkeit aufgefaßt wurde. Aber diese ganze Beurtheilungsweise gilt, wie hieraus einleuchtet, nur dem praktischen Standpunkt der religiösen Ahnung und kann also nur ästhetisch-symbolische Bedeutung haben. Nur ästhetisch ist die Erscheinung Eins mit der Idee im Ideal als Abbild der Idee, wissenschaftlich lassen sich beide nicht zur Einheit zusammenfassen. Wissenschaftlich also muß die Person Christi nur als Erscheinuug der Natur betrachtet werden, mithin auch unterworfen den Bedingungen der Natur oder Erscheinungswelt, unterworfen den Bedingungen der Endlichkeit und Beschränktheit alles erscheinenden geistigen Lebens der Menschen. Die Wissenschaft also kann von der Person Christi durchaus nichts Anderes aussagen, als daß er eine sehr ausgezeichnete, aber darum doch der Beschränktheit alles Endlichen unterworfene Persönlichkeit sei. Sie kann es aus dieser ausgezeichneten Persönlichkeit begreiflich machen, wie er so mächtig das religiöse Gefühl erregen konnte, daß dieses in ihm ein Ideal der Frömmigkeit anerkannte, aber sie darf diesen Begriff des Ideals nicht in ihre wissenschaftliche Ansicht von Christo aufnehmen, weil dieser in dem Gebiete der Natur oder Erscheinungswelt überhaupt keine Stelle finden kann, denn in der Natur oder Geschichte gibt es kein Ideal, dieses lebt nur in der Phantasie der Menschen. Soll das Ideal in der Wirklichkeit einer historischen Person wissenschaftlich anerkannt werden, so kann dies nur ge-

schehen durch Durchbrechung der Gesetze der Natur, durch das Wunder.

Und dies ist der Weg, auf dem auch Schleiermacher seine Urbildlichkeit Christi in die Wissenschaft der Glaubenslehre aufnimmt. Er erkennt es selbst als unbegreiflich an, „wie das urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen soll zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen sein" (II, S. 36), und insbesondere erklärt er es für unmöglich, wenn die Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts gesetzt sei, „daß sich aus dessen Gesammtleben ein urbildliches (mithin unsündliches) Einzelwesen hätte entwickeln können" (das.). Da aber das Urbild nun einmal durchaus in Christo geschichtlich und wirklich geworden sein muß, so schließt er, daß Christus als wunderbare Erscheinung anerkannt werden müsse (II, S. 37). Wir haben schon oben die eigenthümliche Bedeutung des Wunders in diesem Falle kennen gelernt, wonach darunter verstanden wird, daß sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, und wir können uns daher auch auf die dort dagegen gemachte Bemerkung berufen, daß die allgemeine geistige Lebensquelle oder die ursprüngliche Geisteskraft selbst als Kraft der Natur zu betrachten sei, also nicht anders von einem schöpferischen Act Gottes abzuleiten sei als jede andere Wirkung natürlicher Kräfte, also auch nicht als Wunder anzuerkennen sei. Beiläufig weisen wir hier auf einen frühern Ausspruch Schleiermacher's (§. 45) zurück, daß „aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde", oder mit andern Worten, daß kein religiöses Bedürfniß die Nothwendigkeit eines Wunders begründen könne. Mit diesem Satze steht diese Theorie von Christo offenbar im Widerspruche. Aus dem religiösen Bedürfniß der Urbildlichkeit Christi soll eine Thatsache, die historische Erscheinung Christi,

so aufgefaßt werden, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott, oder durch ihr Bewirktsein durch einen schöpferischen göttlichen Act, ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang, d. i. ihr Ursprung aus der natürlichen menschlichen Geisteskraft, aufgehoben wird. Dieser Widerspruch mit seinem eigenen Grundsatz, den wir als vollkommen wahr anerkennen, wird nicht aufgehoben, wenn Schleiermacher in der Folge das Urbildliche in Christo als Übernatürliches nur auf den ersten Keim desselben beschränkt und es in Ansehung seiner ganzen Entwickelung völlig den Bedingungen der Natur unterwirft, und so die Entwickelung Jesu als eine allmälige nach menschlicher Weise, volksthümlich bestimmte, und von den Umgebungen abhängige darstellt (II, S. 37 fgg.). Wenn nur der erste Anfangspunkt seiner Entwickelung übermenschlich und übernatürlich ist, so ist eben dies schon seinen Grundsätzen und den Grundsätzen aller gesunden Wissenschaft zuwider. Allein das Bemühen, diese Übernatürlichkeit des persönlichen Geistesgehaltes Christi mit seiner rein menschlichen Auffassung zu vereinigen, verwickelt Schleiermacher in noch mehre Widersprüche. Nachdem er soeben die ganze Entwickelung des geistigen Lebens Jesu als eine ganz menschliche und natürliche dargestellt hat, erklärt er doch zugleich, daß sie ganz frei gedacht werden müsse von allem Kampfe (II, S. 39 fg.). Es ist freilich ganz wahr, was er dafür anführt, daß, wo ein innerer Kampf irgend einmal stattgefunden hat, die Spuren desselben nie ganz verschwinden, mithin Unvollkommenheiten nothwendige Folgen desselben sind. Christus mußte, sagt Schleiermacher, „in allen Momenten auch seiner Entwickelungsperiode frei sein von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist" (II, S. 40). Allein auf der andern Seite ist mit dem Begriff einer natürlichen und menschlichen Entwickelung der Begriff des Kampfes unzertrennlich verbunden; denn er liegt in der Bedingtheit dieser Entwickelung durch die Wechselwirkung, sowol der innern Geisteskraft im Allgemeinen mit der auf sie einwirkenden Außenwelt, als der höhern religiös-sittlichen Kraft oder des Gottesbewußtseins im Besondern mit den sinnlichen Geistesthätigkeiten. Diese Wechselwirkung ist als solche immer Kampf,

es ist immer eine Wirkung der Eindrücke von Außen auf der einen Seite, und eine Gegenwirkung der Selbstthätigkeit von Innen auf der andern Seite. Ein Freisein vom Kampfe in der Entwickelung wäre also doch selbst wieder ein Übernatürliches und Übermenschliches, und die soeben gefoderte rein menschliche Auffassung seines geschichtlichen Daseins wäre doch verfehlt.

Hieraus wird es schon im Voraus einleuchtend, wie wenig es gelingen konnte, die kirchliche Lehre von der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo begreiflich zu machen. Denn es steht dieser Vereinigung immer der Grundsatz gegenüber, daß, soweit als die Natur Christi eine menschliche, also endlich bedingte war, sie nicht eine göttliche, also unbedingte, und umgekehrt, soweit als eine göttliche, keine menschliche sein konnte: sie schließen sich gegenseitig aus. Wenn daher Schleiermacher (§. 94) das Verhältniß so ausdrückt: „der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war": so ist dies ein Widerspruch in sich selbst. Denn die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist nur möglich, wenn es eine übernatürliche, unendliche Kraft war, jede natürliche Kraft ist eine endliche, mithin besiegbare, nicht stetige: damit aber wäre dann die Selbigkeit der menschlichen Natur, wenigstens in Hinsicht dieses Gottesbewußtseins, aufgehoben; soll aber diese Selbigkeit der menschlichen Natur wirklich durchgängig festgehalten werden, so kann keine stetige, also unendliche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins stattfinden. Und so kann also auch der Ausdruck: „Sein Gottes in Christo" unmöglich, wie Schleiermacher ausdrücklich hinzusetzt, „eigentlich", sondern nur bildlich genommen werden, solange man die menschliche Natur Christi festhalten will. Wenn Schleiermacher selbst zugibt, daß damit nur ein Verhältniß der Allgegenwart Gottes ausgedrückt werde (II, S. 46), so ist schon damit entschieden, daß objectiv das Sein Gottes überall auf gleiche Weise sein müsse, und nur subjectiv ein Mehr oder Weniger seiner Gegenwart stattfinden könne, je

nachdem unser Gefühl durch eine Erscheinung mehr oder weniger erregt wird. Und wenn Schleiermacher darum doch ausschließlich ein eigentliches Sein Gottes in Christo behauptet, weil in ihm allein reines und vollkräftiges Gottesbewußtsein war, das allein als Gottes eigentliche Thätigkeit gedacht werden kann: so hindert schon die zugegebene natürliche Bedingtheit der Entwickelung dieses Gottesbewußtseins in Christo, es als eine eigentliche rein göttliche Thätigkeit aufzufassen, da es für Gottes Thätigkeit keine Bedingtheit der natürlichen Entwickelung geben kann. So müssen wir also diese Behauptung eines eigentlichen Seins Gottes in Christo für eine solche Hinüberdeutung eines nur bildlichen oder symbolischen Ausdrucks in die Wissenschaft ansehen, die wir oben an Schleiermacher's Dogmatik im Allgemeinen nachgewiesen haben.

Damit aber erhält die ganze Lehre von der Gottheit Christi eine nur bildliche, symbolische Bedeutung, die man zur Belebung des religiösen Gefühls in der öffentlichen kirchlichen Mittheilung zulassen mag, die aber in die Dogmatik als Wissenschaft des Glaubens gar nicht aufgenommen werden darf. Allein auch für den kirchlichen Gebrauch dieses Symbols ist große Vorsicht nöthig, daß man dadurch nicht eine abergläubige religiöse Denkart begünstige, und für die rein religiöse, also zugleich sittliche Gesinnung wird es immer heilsamer sein, auch hier die erhabene reine Menschlichkeit Christi mehr hervorzuheben und ihn dadurch als Vorbild und geistige Lebensquelle den Gemüthern der Menschen näher zu rücken, und der christlichen Gesinnung so mehr den Charakter der Erhebung zu einem gleichartigen Wesen als der Unterwerfung unter ein wunderbar übermenschliches Wesen zu geben, dem der Mensch seiner Natur nach doch nie gleichkommen kann. Schleiermacher selbst schlägt den Werth dieser ganzen Theorie für den Gebrauch der Kirche nur sehr gering an und gesteht selbst, daß es nicht anders sein könnte, als daß, weil diese Grundlage derselben selbst einen anscheinenden (?) Widerspruch enthält, die ganze Entwickelung nichts Anderes sein könnte als eine Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf in einer Reihe von verneinenden Ausdrücken, welche ebenso wenig den wirklichen Gehalt des un-

mittelbaren Eindrucks aussagen und wiedergeben, als sie auch eine Erkenntniß Christi unter der Form der Anschauung, also des objectiven Bewußtseins, enthalten können (II, S. 59). Und obgleich er daher auch die meisten kirchlichen Bestimmungen dieses Dogmas, z. B. von der communicatio idiomatum u. a., als unpassend verwirft, so hält er doch die Lehre selbst als wirklichen Gehalt des christlichen Glaubens fest (§. 96 und 97).

Ein besonderer Bestandtheil dieser Lehre von der Urbildlichkeit Christi neben der göttlichen Natur desselben ist noch die Unsündlichkeit Christi. Schleiermacher behauptet diese in folgendem Satze (§. 98): „Christus war von allen Menschen unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit und seine schlechthinige Vollkommenheit.“ Sollte unter dieser Unsündlichkeit bloß der factische Zustand des Freiseins Christi von wirklicher Sünde verstanden werden, so wäre dies ein Gegenstand der historischen Untersuchung und könnte gar nicht als Bestandtheil des christlichen Glaubens betrachtet werden, sondern nur als Thatsache der Geschichte des Urchristenthums. Allein Schleiermacher bezeichnet die Unsündlichkeit als eine wesentliche und erklärt dies so, daß die Unsündlichkeit Christi in dem Innern seiner Person ihren zureichenden Grund hat, sodaß sie gar nicht anders sein könnte. So bezeichnet sie also eine Eigenschaft der Natur Christi, nämlich die Erhabenheit derselben über die Möglichkeit zu sündigen. Damit aber wird Christo wieder eine Eigenschaft beigelegt, die mit der menschlichen Natur schlechthin unvereinbar ist. Die Möglichkeit des Sündigens ist dem Menschen vermöge seiner durch verschiedene, theils sinnliche, theils vernünftige, Antriebe bedingten Freiheit wesentlich, und Christus könnte gar keine menschliche Natur gehabt haben, wenn er nicht auch diese Möglichkeit des Sündigens gehabt hätte. Damit wäre jedoch noch die Unsündlichkeit Christi vereinbar, wenn wir uns denken, daß die Möglichkeit des Sündigens in ihm niemals zur Wirklichkeit geworden wäre; was freilich doch wieder ein bloßer factischer Zustand, nicht eine wesentliche Eigenschaft seiner Natur sein würde. Allein wir haben oben gezeigt, daß aus der idealen Zurechnung, welche unsere endliche Beschränktheit aus dem Standpunkt der idealen

Freiheit beurtheilt, eine allgemeine, mit der endlichen Natur des Menschen verknüpfte Sündhaftigkeit aller Menschen hervorgehe. Dieser also müßte doch auch Christus unterworfen gewesen sein, sofern er eine menschliche Natur hatte, mithin an der endlichen Beschränktheit derselben Theil hatte. Damit ist denn die Eine Formel: potuit non peccare, womit Schleiermacher die Unsündlichkeit Christi bezeichnet, wohl vereinbar, denn die Möglichkeit, nicht zu sündigen, liegt schon in dem Begriff der Sünde als freier That. Aber wie damit ein „wesentlicher Vorzug Christi" ausgedrückt sein sollte, ist nicht einzusehen, denn die Freiheit ist Allen gegeben und damit die Möglichkeit, nicht zu sündigen: ohne diese Möglichkeit würde die Zurechnung und damit der Unterschied zwischen Sünde und Tugend überhaupt wegfallen. Doch Schleiermacher betrachtet diese Formel selbst für unzureichend für sich und verlangt ihre Ergänzung durch die andere: non potuit peccare. Damit aber wird eine Eigenschaft ausgesagt, die offenbar über die menschliche Natur hinausliegt, weil in dieser keine absolute, also unbesiegbare Kraft möglich ist, also auch die sittliche Kraft immer nur relative Kraft ist, die durch andere, nichtsittliche Kräfte überwunden werden kann. Wenn also Schleiermacher das Gottesbewußtsein (= die sittliche Kraft) in Christo als ein solches annimmt, das, obgleich bedingt durch eine natürliche Entwickelung, doch in allen Lebensmomenten immer nur als das Bestimmende, nie als das Bestimmte vorkommt, so ist dies eine absolute Kraft, die in der menschlichen Natur nicht möglich ist, wodurch also die Gleichheit der Natur Christi mit allen Menschen nothwendig aufgehoben wird. Auch die Unsündlichkeit Christi also können wir nur ästhetisch-symbolisch als Ideal für das religiös-sittliche Gefühl gelten lassen; sobald sie aber als wirkliche Lehre für die Wissenschaft geltend gemacht werden soll, so löst sich ihr Begriff, wie der eines jeden Ideals, in Widersprüche auf. Und wenn wir daher gerade dieses Ideal der Unsündlichkeit Christi für die Belebung, Erhebung und Reinigung des gemeinsamen wie des individuellen religiös-sittlichen Gefühls für das schönste und wirksamste erklären, so können wir es darum doch für die Dogmatik nicht anerkennen.

Dieser übernatürlichen Natur Christi gemäß muß auch seine erlösende Thätigkeit eine übernatürliche sein. Die eigenthümliche Thätigkeit Christi, sagt Schleiermacher (§. 92), muß seiner Würde oder Natur entsprechen, beide sind in dem Bewußtsein des Christen Eins. Die natürliche Einwirkung Christi auf die Menschen könnte, wie oben gezeigt wurde, nur in der Anregung der freien Thätigkeit des Menschen selbst bestehen; einer übernatürlichen, göttlichen Kraft gegenüber kann sich hingegen der Mensch nur als passiv Empfangender verhalten. Und so stellt auch Schleiermacher das Verhältniß Christi zu den Menschen dar. In dem neuen christlichen Gesammtleben, heißt es (§. 93), soll die Selbstthätigkeit ursprünglich allein in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, die Erlösten also haben nur die Empfänglichkeit, seine Thätigkeit aufzunehmen (vergl. §. 91). Die Christen sollen in demselben Verhältnisse zu der erlösenden Thätigkeit Christi stehen wie Christus zu der göttlichen Kraft in ihm; wie also bei der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo die göttliche allein thätig war oder sich mittheilend, und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend, so soll auch die menschliche Thätigkeit sich nur leidend verhalten gegen die erlösende Christi. Wir haben schon früher dieser supernaturalen Ansicht von der Erlösung gegenüber unsere rationale und sittliche geltend gemacht, haben also nicht nöthig, dabei länger zu verweilen. Indessen wird es nicht ohne Interesse sein, noch einige Schritte der Schleiermacher'schen Entwickelung seiner Theorie zu folgen und daran zu zeigen, wie er vergeblich bemüht ist, sein supernaturales Princip so auszuführen, daß es doch zugleich auch mit dem rationalen in Übereinstimmung bleibt. Die erlösende Thätigkeit Christi, sagt Schleiermacher (§. 100), besteht darin, daß der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt. Da aber, fährt er fort, vermöge des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit nicht nur der gehemmte Zustand des höheren Lebens, sondern auch die Förderung desselben — wenn auch letztere auf andere Weise (?) — in unserem Selbstbewußtsein als die eigene That unseres Einzellebens erscheint; dieselbe

Förderung aber vermöge des eigenthümlichen Charakters des Christenthums in dem nämlichen Selbstbewußtsein als die That des Erlösers aufgefaßt ist: so läßt sich Beides nicht anders vereinigen, als daß diese Förderung sei die zur eigenen That gewordene That des Erlösers, und das eigenthümliche Geschäft des Erlösers wäre dieses Thaterzeugen in uns (II, S. 103). Aber ist wol damit die That des Erlösers selbst zugleich als die eigene That und umgekehrt gefaßt? Keineswegs. Es sind zwei Thaten, die eine des Erlösers, welche die andere des Erlösten erzeugt. Das Thaterzeugen des Erlösers ist eine andere als die erzeugte That des Erlösten. Indessen läßt sich diese Erklärung allerdings in dem ganz reinen sittlichen Sinne so nehmen, daß Christus als Erlöser die eigene That des Menschen anregt, sodaß also die Erlösung ein rein sittlicher Vorgang wäre. Diese sittliche Bedeutung läßt sich auch ferner festhalten, wenn Schleiermacher fortfährt: die That des Erlösers in uns kann nur die That seiner (durch das Sein Gottes in ihm) bedingten Unsündlichkeit und Vollkommenheit sein, also muß auch diese die unsrige werden (II, S. 104). Und in demselben Sinne heißt es auch ferner, die Thätigkeit des Erlösten sei die „Zustimmung zu der Wirkung von dieser", wo diese Zustimmung doch immer Selbstthätigkeit sein muß (S. 105); und so wird auch sehr wahr die Thätigkeit des Erlösers als eine anziehende beschrieben, der wir uns in derselben Weise wie den geistigen Einwirkungen anderer „Bildender" gern hingeben. Bis dahin also läßt sich immer noch die rationale, sittliche Ansicht festhalten. Allein diesen Standpunkt verläßt Schleiermacher wieder in folgendem Satze: „Da nun das Einzelleben eines Jeden in dem Bewußtsein der Sünde und der Unvollkommenheit verläuft: so können wir uns in der Gemeinschaft des Erlösers nur finden, sofern wir uns unsers Einzellebens nicht bewußt sind, sondern wie er uns die Impulse gibt, wir das, wovon in ihm Alles ausgeht (die göttliche Kraft), auch als die Quelle unserer Thätigkeit finden." Hier soll also die Kraft der eigenen Natur willig aufgegeben und umgetauscht werden mit der aus übernatürlicher Quelle fließenden erlösenden Kraft. Diese Idee der Selbstvernichtung in Christo führt dann Schleiermacher noch

bestimmter aus. Die Thätigkeit des Erlösers ist, sagt er, als Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, zugleich eine „personbildende", das ganze „persönliche Selbstbewußtsein wird dadurch ein anderes" (II, S. 106); ja Schleiermacher fodert geradezu eine „Ertödtung der früheren Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo, zu Personen in der Gesammtheit des höheren Lebens" (S. 107). Dennoch aber wird gleich darauf ausgesprochen, daß der Anfang dieser Gemeinschaft mit dem Erlöser bedingt sei durch „freie Annahme", was jedoch mit dem Aufgeben der Persönlichkeit nicht wohl vereinbar ist. Denn die freie Annahme kann unmöglich die Persönlichkeit oder das Selbstbewußtsein als Einzelwesen aufgeben, da die Freiheit selbst nur eine Thätigkeit der Persönlichkeit ist, also die Vernichtung der Persönlichkeit auch die der Freiheit selbst mit in sich schließen würde. Unmöglich aber kann eine Kraft, die Freiheit, sich selbst vernichten. Wol mag Schleiermacher selbst diese Ausdrücke nicht in dieser strengen Bedeutung genommen haben, und wir glauben darin nur eine hyperbolische Bezeichnung für die passive Hingebung an die übernatürliche erlösende Thätigkeit finden zu dürfen. Indessen bezeichnet er selbst doch seine Ansicht als eine mystische, welche die wahre Mitte sei zwischen der empirischen und der magischen Ansicht von der Erlösung (II, S. 108 fgg.). Mystisch nennt Schleiermacher diese seine Ansicht nur in dem ganz unbestimmten Sinn, daß das behauptete neue Leben in Christo nur in dem Kreise Weniger anerkannt werde, für die Andern aber ein Geheimniß sei; allein man kann sie auch in der bestimmteren Bedeutung mystisch nennen, daß dieses neue Leben der Erlösten, das eigentlich nur als ein Vorgang in dem inneren natürlichen Leben und als Gegenstand der inneren Erfahrung zu betrachten ist, auf die Wirkung einer höheren göttlichen Kraft bezogen wird, gegen die sich die eigene Kraft nur passiv zu verhalten habe. Die Erweckung und Bildung eines neuen geistigen Lebens muß freilich jederzeit als Zustand der Erlösten betrachtet werden, wenn die Erlösung irgend eine Realität haben soll; und diese wird auch von der von Schleiermacher empirische Ansicht genannten zugestanden, welche alles Übernatürliche in der Erlösung leugnet,

also nichts Anderes ist als eben die rationale und sittliche Ansicht. Allein eine Ertödtung der Persönlichkeit und die Bildung einer neuen Persönlichkeit kann dieses neue geistige Leben der Erlösten entweder nur in einem hyperbolischen, dichterischen Sinne genannt werden, oder es hat einen mystischen Sinn von einer Wirkung einer höheren göttlichen Kraft über die natürliche menschliche hinaus, mit bloßer Passivität der letzteren, da diese nur von der eigenen Persönlichkeit ausgehen kann. Mystisch ist schon die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, wenn sie in eigentlicher, nicht symbolischer Bedeutung genommen wird, da eine innere, geistige Thätigkeit Christi, die reinere Frömmigkeit, als ein eigentliches Sein Gottes in ihm, als mystische Einheit des Göttlichen und Menschlichen betrachtet wird. Soll nun die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung dieses Seins Gottes in Christo an die Erlösten bestehen, so wird auch der Zustand dieser als ein mystischer gefaßt. Und so läßt sich diese mystische Ansicht kaum von der von Schleiermacher als magische bezeichneten scharf trennen, welche nämlich nicht, wie die mystische, nur den Anfang des neuen Lebens als ein übernatürliches faßt, seine Entwickelung aber als eine natürliche, sondern welche jeden Moment desselben als ein Übernatürliches setzt, oder welche die Erlösung in einer durch nichts Natürliches vermittelten göttlichen Einwirkung findet (II, S. 110). Denn ist der Anfang des neuen Lebens ein übernatürlicher, so ist es auch sein Fortgang, wenigstens dem Gehalte nach, und nur die durch die Entwickelung bedingte Form und Erscheinung desselben ist natürlich.

In diesem Sinne nun wird ferner (§. 101) auch die versöhnende Thätigkeit Christi, welche nur eine Folge der erlösenden ist, dargestellt als die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, die aber nicht zu nehmen ist als Befreitsein von irdischen Leiden, sondern als diejenige höhere Gemüthsstimmung, welche durch solche Leiden nicht getrübt wird, weil sie ihre Befriedigung allein in der Gemeinschaft mit Christo und dem darin gegebenen religiösen Leben findet. Dabei wird sehr wahr die gewöhnliche Satisfactionstheorie oder stellvertretende Gnade, als der aber-

gläubischen magischen Ansicht gehörig, abgewiesen, und die Seligkeit als ein schlechthin Inneres und innerlich Begründetes dargestellt.

Die hierauf folgende Darstellung der Gesammtthätigkeit Christi in den drei Ämtern, dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen (§. 102 fgg.), können wir nur als eine leere Spielerei mit biblisch-bildlichen Ausdrücken betrachten, die historisch als Anknüpfungspunkte der Verrichtungen Jesu an die jüdischen Religionsformen ihre Bedeutung gehabt haben mögen, für unsere Zeit aber nicht einmal als fruchtbare symbolische Bezeichnungen der Thätigkeit Christi brauchbar sind, noch weniger als eigentlich wissenschaftliche Bestimmungen in die Dogmatik aufzunehmen sind.

Ein ähnliches Verhalten hat es auch mit der (§. 106 fgg.) folgenden Darstellung der Heilsordnung, die Schleiermacher unter der Überschrift: „von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt", entwickelt. Hier werden die Begriffe von der Wiedergeburt und der Heiligung, von der Bekehrung und Rechtfertigung, von der Buße, der Reue und der Sinnesänderung, von den Sünden der Wiedergeborenen, den guten Werken und dem Glauben mit großer Ausführlichkeit und dialektischer Schärfe bestimmt und nach einer nothwendigen Reihenfolge angeordnet. Allein wir können der ganzen Lehre nur eine sehr geringe dogmatische Bedeutung zugestehen. Ihr Wesen ist eine Geschichte des innern Vorganges der Erlösung oder der Wirkungen des christlichen Geistes in der Seele der Christen. Daraus geht hervor, daß die ganze Lehre nur psychologische Bedeutung hat und nur auf psychologische Beobachtungen und Gesetze gegründet werden kann. Positiv dogmatische Bestimmungen derselben können also gar keine Gültigkeit haben, weil das Psychologische von solchen Bestimmungen durchaus nicht abhängen kann. Aber auch psychologisch läßt sich keine allgemeingültige und nothwendige Bestimmung derselben geben, weil sich die innere Geschichte der Besserung oder der Assimilation des christlichen Geistes nach verschiedenen Bedingungen der Individualität und der äußeren Umstände auch sehr verschieden gestal-

ten wird, sodaß es immer mehr oder weniger willkürlich sein wird, wenn man eine Reihenfolge der einzelnen Momente dieser Geschichte als eine nothwendige und in Allen gleiche feststellt; denn es wird immer sehr unbestimmbar, weil von verschiedenen zufälligen Umständen abhängig bleiben, ob z. B. die Bekehrung sich überall zuerst durch die Buße ankündigt, ob immer die Reue als wirklicher Geistesact vorausgeht, u. s. w. Und so werden auch die einzelnen Momente der inneren Geschichte sich nicht immer als besondere in festen Begriffen voneinander scheiden lassen, sondern sie werden häufig ganz unmerklich ineinander übergehen oder auch ganz zusammenschmelzen, sodaß z. B. in der Buße auch gleich der Glaube, oder in der Bekehrung die Rechtfertigung, in der Wiedergeburt die Heiligung gleich ganz mit enthalten ist. Die zu Grunde liegenden biblischen Bestimmungen dieser Gegenstände machen ohnehin hier auf eine allgemeingültige dogmatische Bedeutung gar keinen Anspruch, sie geben sich gar nicht als eine fest bestimmte Theorie, sondern haben nur den ascetischen Zweck, die innere Geschichte der Wirkungen des christlichen Geistes anschaulich zu machen und dadurch diese Zustände selbst zu erwecken. Es ist daher nur als ein Werk des verderbten scholastischen Geistes der späteren Theologie zu betrachten, wenn die Kirche diese freien und beweglichen ascetisch-praktischen Ausdrücke der Bibel in eine starre dogmatische Form verwandelte, und unsere heutige Dogmatik sollte sich von dieser scholastischen Schale immer mehr zu befreien suchen, statt sie von Neuem wieder festzuschließen. Wir können daher die ausführliche und genaue wissenschaftliche Ausführung dieser Lehren als Bestandtheile der Dogmatik und als feststehende Formen durchaus nicht als einen Vorzug an Schleiermacher's Glaubenslehre anerkennen. Wir verkennen es nicht, daß diese Bestimmungen auch bei dem gegenwärtigen Standpunkt der religiösen Bildung, da sie nichts an sich Vernunftwidriges und der wahren Religiosität und Sittlichkeit Zuwiderlaufendes enthalten, eine fruchtbare ästhetisch-praktische Anwendung zulassen, aber auch dafür bedürfen wir nicht jener starren dogmatischen Bestimmungen; vielmehr werden diese gerade diesem Zwecke hinderlich sein, dem nur dann Genüge geleistet werden kann, wenn die nähere Bestim-

mung dieser Gegenstände der freien psychologischen Beobachtung des Einzelnen, dem gesunden praktischen Takte in der Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse, und dem gebildeten Gefühle oder Geschmacke überlassen bleibt. Wir können aber der Ausführung dieser Lehren bei Schleiermacher um so weniger unseren Beifall geben, als auch hier die supernaturalistisch-mystischen Elemente seiner Erlösungstheorie dazwischen spielen, und den natürlichen Fortgang dieser inneren Geschichte stören. Wir können es daher nur als einen glücklichen Umstand betrachten, daß wir durch unsere Verwerfung der ganzen Lehre als einer dogmatischen uns berechtigt sehen, über das feine Spiel, mit dem Schleiermacher das Supernaturalistische durch das Rationalistische, und das Rationalistische durch das Supernaturalistische in seiner Theorie von der Heilsordnung verschränkt oder verbirgt, ganz hinwegzugehen.

Nur über Einen Punkt, den letzten in der Heilsordnung, nämlich den alten Streit über den Glauben und die guten Werke, ist noch eine Bemerkung hinzuzusetzen. Schleiermacher, der sich, wie wir wissen, immer mehr zum Augustinismus hinneigt und den Pelagianismus als häretische Denkart bezeichnet, hat doch hier sehr richtig den Punkt hervorgehoben, von wo aus beide Denkarten in ihrer Wahrheit, aber auch in ihrer einseitigen Unrichtigkeit erscheinen. Allerdings, sagt er im augustinischen Sinne, ist der Glaube allein der Grund der Rechtfertigung und Seligkeit; aber mit dem wahren Glauben, d. h. der Aneignung des Geistes Christi oder der christlichen Gesinnung, sind die guten Werke, als natürliche Folgen des Glaubens, nothwendig mit gegeben, und sie sind insofern Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens, ohne die also keine Rechtfertigung und Seligkeit möglich ist. Von diesem Standpunkt aus verschwindet ganz der Widerstreit zwischen Glauben und Werken, und der Streit darüber kann entweder nur von unvollkommenen einseitigen Begriffen von dem Glauben und den guten Werken aus fortgeführt werden und ist in sofern ein nichtiger, oder er ist nur ein leerer Wortstreit. Glaube und gute Werke sollten gar nicht als sich gegenseitig ausschließende Bedingungen der Seligkeit, nicht einmal als nur trennbare

Bedingungen, die erst zusammentreffen müßten, sondern als sich gegenseitig bedingende Correlate betrachtet werden. Der Glaube ist nur dann wahrer Glaube, wenn er sich thätig erweist in guten Werken; denn er ist nicht bloß als theoretisches Fürwahrhalten, sondern als praktische Beschaffenheit des Herzens, als fromme Gesinnung zu denken. Die guten Werke aber sind nur dann wirklich gute, d. i. sittliche, wenn sie durch den wahren sittlichen Antrieb, die fromme Gesinnung, also den Glauben, bestimmt sind. Zur Seligkeit also gehört Beides auf gleiche Weise, denn sie sind im Wesen Eins, und es sollte also gar nicht darüber gestritten werden, ob nur das Eine oder das Andere Grund der Seligkeit sei. Geschieht dies doch, so geschieht es nur aus Misverstand. Der Augustinismus, wenn er die Seligkeit auf den Glauben allein gründet, ist entweder irrig, wenn er es von einem Glauben ohne Werke meint, oder er versteht darunter den wirklichen, d. i. durch gute Werke thätigen Glauben, und dann steht er nicht mehr im Widerstreit mit dem Pelagianismus. Ebenso aber auch dieser, wenn er die Seligkeit allein auf gute Werke gründet, ist entweder im Irrthum, wenn er den Glauben von den guten Werken ausschließt, oder er meint nur die wirklich guten, d. i. aus dem rein sittlichen Antrieb der frommen Gesinnung oder des Glaubens hervorgehenden Werke, und dann ist sein Streit gegen den Augustinismus leerer Wortstreit. Es ist daher immer willkürlich, wenn man in diesem wahren Sinne von Glauben und guten Werken sich entweder auf die eine oder die andere Seite stellt und die andere bestreitet. Von solcher Willkürlichkeit aber, und zwar von Seiten des Augustinismus her, ist auch Schleiermacher nicht ganz frei, da er es doch bestreitet, daß die Rechtfertigung von den guten Werken abhänge, obgleich er es zugibt, daß sein Glaube, wenn er rechter beseligender Glaube sein soll, nothwendig die guten Werke in sich schließe.

5. Die Kirche.

Unter dieser Kategorie fassen wir hier die Beurtheilung einer Reihe von dogmatischen Lehren zusammen, die zwar nach unserer Ansicht größtentheils nicht allein durch den Begriff der Kirche bestimmt sind, die aber doch von Schleiermacher unter diesem Begriff behandelt und aus ihm entwickelt werden, und bei deren Beurtheilung also auch von uns der Begriff der Kirche zu Grunde gelegt werden muß. Es ist schon oben bemerkt werden, daß Schleiermacher den Begriff der Kirche ganz ungewöhnlich weit ausdehnt, und darum sehr viele Lehren in ihren Kreis zieht, die sonst ganz unabhängig von derselben sind. Eben dadurch aber erhalten diese Lehren auch eine ganz eigenthümliche Bedeutung, indem ihre von der Kirche unabhängige, allgemein religiöse Bedeutung verdunkelt wird, und ihnen ein particularistischer Charakter aufgedrückt wird. Dennoch aber ist auch jene allgemein religiöse Bedeutung derselben dadurch wieder festgehalten, daß die Kirche in dem idealen Sinne genommen wird, wodurch sie mit der Idee des religiösen Lebens zusammenfällt. Das Wechselspiel aber zwischen der empirisch erscheinenden und der idealen Kirche gibt jenen Dogmen einen ganz eigenen schillernden Charakter, wonach sie bald als particularistisch-kirchlich, bald als ideal-religiös erscheinen. Die Zweideutigkeit in den dogmatischen Bestimmungen Schleiermacher's beruht nämlich immer darin, daß die Unterschiede zwischen der sogenannten sichtbaren und unsichtbaren und dann zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche nicht gleich an die Spitze dieses ganzen Abschnittes gestellt und hier ganz klar und bestimmt ausgesprochen werden, sondern bis gegen das Ende hin noch ganz unerörtert gelassen sind, sodaß man nicht weiß, wo von der Kirche die Rede ist, welche Kirche oder welche Bedeutung derselben eigentlich gemeint sei.

Die erwähnten kirchlichen Bestimmungen von der sichtbaren und unsichtbaren, und der streitenden und triumphirenden Kirche scheinen am richtigsten auf die Begriffe von äußerer und innerer, und von empirischer und idealer Kirche bezogen werden zu müssen. Unter der

inneren (unsichtbaren) Kirche verstehen wir die innere geistige Gemeinschaft der Gläubigen in der frommen Gesinnung, unter der äußeren (sichtbaren) den Ausdruck dieses inneren gemeinsamen religiösen Lebens in Bekenntniß, Cultus und gesellschaftlicher Form. So faßt man die Begriffe gewöhnlich, aber man beachtet selten, daß auch diese innere Kirche nur dem Kreise der Erscheinung angehört, und betrachtet sie daher gewöhnlich zugleich als die ideale Kirche *). Allein das innere gemeinsame religiöse Leben ist doch auch den Bedingungen der Zeitlichkeit unterworfen, es ist nur eine Erscheinung der inneren, psychischen Natur, aber doch Natur, nicht Idee. In verschiedenem Grade nehmen die Gläubigen an dem gemeinsamen religiösen Geiste Theil, bei Manchen ist die Gemeinschaft nur sehr schwach, bei Manchen hat sie das ganze geistige Leben durchdrungen, und immer ist die Gemeinschaft bedingt durch das übrige psychische Leben ihrer Mitglieder. So müssen wir also von der inneren Kirche als einer empirischen noch unterscheiden die ideale, unter welcher wir diejenige verstehen, welche der Idee einer Kirche ganz entspricht, in welcher also der vollkommenste Zustand des religiösen Lebens zur vollkommensten Gemeinschaft gekommen ist. Nur diese ideale Kirche ist die triumphirende, jede wirkliche, empirische, sei es nun eine innere oder äußere, lebt immer im Kampfe gegen Welt und Sinnlichkeit, ist also immer eine streitende. Diese Unterscheidungen hat Schleiermacher nicht scharf genug festgehalten, und daher so viele Zweideutigkeiten in den aus der Kirche abgeleiteten Lehren. Die unsichtbare Kirche bestimmt er als die Gesammtheit aller Wirkungen des (eigenthümlich christlichen) Geistes; dieselben in ihrem Zusammenhange mit dem Weltlichen oder der allgemeinen Sündhaftigkeit bilden die sichtbare Kirche (§. 148). Obgleich nun hiernach die unsichtbare Kirche hier dadurch eine empirische Bestimmung erhält, daß sie durch die, nur empirisch bedingte,

---

*) Auch De Wette (Lehrbuch der christlichen Dogmatik, Theil 2, S. 191) sagt, die unsichtbare und die sichtbare Kirche verhalten sich zu einander wie Idee und Erscheinung.

Wirkung des christlichen Geistes bestimmt wird: so erhält sie doch auch zugleich eine ideale Bedeutung durch ihre Absonderung von dem Zusammenhang mit der Welt, wenngleich eine Wirkung des christlichen Geistes nur Realität hat in Beziehung auf die Welt, da ja nur das, was der Geist der Welt abgewonnen hat, seine Wirkung ist, ohne Zusammenhang mit dieser also gar keine Wirkung vorhanden sein kann. Indessen diese ideale Bedeutung der unsichtbaren Kirche hält Schleiermacher auch darin fest, daß er sie als eine ungetheilt Eine und als untrügliche bestimmt (§. 149).

Schleiermacher handelt nun von der Kirche in drei Hauptstücken. In dem ersten handelt er von der Entstehung der Kirche, und hier kommen die Lehren von der Erwählung und der Mittheilung des heiligen Geistes vor; im zweiten spricht er von dem Bestehen der Kirche, und unter dieses fallen erstlich als wesentliche und unveränderliche Elemente der Kirche die Lehren von der heiligen Schrift, den Sacramenten, Gebet, zweitens, als Bestandtheile der wandelbaren Kirche, die Mehrheit der Kirchen und die Irrthumsfähigkeit derselben; im dritten Hauptstücke endlich wird als Ideal der Kirche die Eschatologie behandelt, die wir noch einem besondern Abschnitt aufsparen.

Durch diese Stellung gewinnt zuerst die Erwählung oder göttliche Vorherbestimmung einen particularistischen Schein. Denn da nach der kirchlichen Lehre von der göttlichen Erwählung und Vorherbestimmung die ewige Seligkeit abhängt, die Erwählung und Vorherbestimmung aber hier nur auf die Theilnahme an der christlichen Kirche bezogen wird, so hängt auch die Seligkeit nur von der Theilnahme an der christlichen Kirche ab, und es gilt der Grundsatz: extra ecclesiam nulla salus. Dieser particularistische Sinn verschwindet jedoch wieder, wenn man die Kirche in idealem Sinne nimmt, denn diese besteht in der Gemeinschaft in dem vollendeten Zustand des religiösen Lebens, und ohne Theilnahme an diesem vollendeten religiösen Leben gibt es natürlich keine Seligkeit, oder sie ist vielmehr selbst nichts Anderes als eben der Zustand des vollendeten religiösen Lebens. Und von dieser idealen Bedeutung der

Kirche geht auch Schleiermacher Anfangs aus, denn die Kirche bildet sich ihm durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen (§. 115), und die Wiedergeburt hat er früher als einen idealen Zustand des neuen religiösen Lebens in seiner Vollendung bestimmt, sodaß also der Zustand der Seligkeit mit ihr nothwendig verknüpft ist. Allein in der Ausführung hält er diese ideale Bedeutung der Kirche nicht fest. Unter der Erwählung versteht er die ohne Ansehen der Würdigkeit der Person bestimmte göttliche Veranstaltung, wodurch nur Einigen die Theilnahme an der christlichen Kirche und deren Seligkeit zu Theil wird, Anderen nicht (II, S. 267 fg.). Hier kann offenbar nur die empirische christliche Kirche gemeint sein, mithin auch nur die endlich bedingte Seligkeit, die schon hier gradweise als Folge der Frömmigkeit erreicht werden kann; denn sonst wäre es ganz widersinnig, die Seligkeit von der Würdigkeit der Person zu trennen, da die wahre Seligkeit gar nichts Anderes ist als die Würdigkeit der Person selbst. Diese empirische Bedeutung der Kirche wird dann auch mit ganz klaren Worten ausgesprochen, da die Erwählung als eine Veranstaltung Gottes für das auf Erden lebende Menschengeschlecht bestimmt wird (§. 117). Für dieses, heißt es, ist es unmöglich, daß Alle gleichmäßig und gleichzeitig in das von Christo gestiftete Gottesreich aufgenommen werden. Und diese ungleichmäßige und allmälige Aufnahme in die christliche Kirche hat ihren Grund bei Weitem nicht allein in der Verschiedenheit des Willens der Menschen in Beziehung auf das göttliche Reich, sondern hauptsächlich in einem Wollen Gottes, d. i. einer göttlichen Vorherbestimmung zur (irdischen) Seligkeit in Christo. Jedoch, setzt er hinzu, sind wir nur zur Annahme dieser einen Vorherbestimmung zur Seligkeit berechtigt, nicht aber auch zu der andern zur Verdammniß; denn in Rücksicht der noch nicht zur Wiedergeburt Erwählten können wir nur sagen, daß sie noch nicht erwählt sind, was selbst nach dem Tode noch geschehen kann, nicht aber, daß sie zur Verdammniß bestimmt sind (§. 119). — Diese Ansichten selbst sind ganz richtig. Allerdings hängt das irdische Gedeihen unserer sittlichen und religiösen Vollkommenheit keineswegs allein von unserem freien Wil-

len ab, sondern es ist im Ganzen das Werk der Naturnothwendigkeit, der der Wille selbst als endliche, psychische Kraft mit unterworfen ist. Noch deutlicher aber ist es, daß die Theilnahme der einzelnen Menschen an der christlichen Kirche von der Naturnothwendigkeit abhängt: es ist das Werk glücklicher Umstände, daß der Eine im Schoße der christlichen Kirche geboren und mit ihren geistigen Gaben von Kindheit an genährt, von christlichem Geiste durchdrungen wird, der Andere ohne Kenntniß der christlichen Wahrheit aufwächst oder von Kindheit an mit Feindschaft gegen dieselbe erfüllt wird. Es ist aber auch nicht minder das Werk natürlicher Verhältnisse, daß unter denen, die innerhalb der christlichen Kirche aufwachsen, in Einigen der göttliche Keim der christlichen Frömmigkeit zu fröhlichem Gedeihen sich entfaltet, während er in Anderen durch das wuchernde Unkraut der Sinnlichkeit verkümmert und unterdrückt wird. Die Naturnothwendigkeit aber ist aus dem idealreligiösen Standpunkt betrachtet göttliche Anordnung, göttliche Leitung, Werk der Vorsehung, mithin, insofern Alles, was geschieht, in Gott voraus bestimmt ist nach seinem Willen, göttliche Vorherbestimmung, Prädestination. Dies allein ist die wahre Bedeutung der Prädestination. Sie ist die religiöse Ansicht von der Naturnothwendigkeit in dem menschlichen Leben. Aber ist dies auch die kirchliche Lehre von der Prädestination? Keineswegs. In der kirchlichen Lehre ist von einer göttlichen Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit oder Verdammniß die Rede, hier von göttlicher Vorherbestimmung zur irdischen glücklichen oder unglücklichen Entwickelung zur Tugend und Frömmigkeit. Ferner, in der kirchlichen Lehre ist von unserer Aufnahme in das ewige Reich Gottes der Seligen die Rede, hier bei Schleiermacher von der Aufnahme in die irdische Gemeinschaft der christlichen Kirche.

Ferner, wenn man von der sonst allgemein aufgenommenen und auch kirchlichen Bedeutung des heiligen Geistes, als des Geistes Gottes, mithin des Geistes der absoluten Wahrheit oder der vollkommenen Frömmigkeit ausgeht, und man liest dann bei Schleiermacher, wie die Mittheilung des heiligen Geistes nur an die Theilnahme an der christlichen

Kirche geknüpft sei, und wie er außer derselben gar nicht zu finden sei (II., S 322): „so klingt dies sehr engherzig particularistisch und streng altkirchlich. Einen vernünftigen Sinn könnte diese Behauptung, scheint es, nur dann haben, wenn man die christliche Kirche im idealen Sinne nähme, wonach sie die über alle endliche Beschränktheit erhabene Gemeinschaft der menschlichen Geister in der Vollendung des religiösen Lebens bedeutet; denn dann würde Theilnahme an der Kirche und Mittheilung des heiligen Geistes in Eins zusammenfallen, die Kirche wäre nichts als ein Leben in dem Geiste Gottes selbst. Aber dann wäre auch die kirchliche Bedeutung der Lehre aufgehoben, welche die Mittheilung des heiligen Geistes allerdings auf die empirisch bestimmte christliche Kirche allein beschränkt, also nur den heiligen Geist in idealer Bedeutung nimmt, die Kirche aber in empirischer. Schleiermacher dagegen wählt, um mit den Ausdrücken der Kirche in Übereinstimmung zu bleiben, den entgegengesetzten Weg: er legt dem heiligen Geiste eine empirische Bedeutung unter, nach welcher er mit der empirischen christlichen Kirche ausschließlich verbunden werden kann. Unter dem heiligen Geiste versteht er die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft, oder den christlich eigenthümlichen Gemeingeist (II., S. 269). „Alle im Stande der Heiligung Lebenden," sagt er §. 121, „sind sich eines inneren Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eins zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesammtlebens bewußt." Er vergleicht diesen heiligen Geist, als den Geist der christlichen Eigenthümlichkeit, treffend mit der Volksthümlichkeit, als dem Geist der Eigenthümlichkeit eines Volkes. „Die christliche Kirche ist ebenso Eins durch diesen Einen Geist, wie ein Volk Eins ist durch jene in Allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit" (II., S. 311). In diesem Sinne nennt er auch den heiligen Geist eine Person; er ist die Seele der christlichen Kirche als moralischer Person, oder das, wodurch die Kirche moralische Person wird (II., S. 310); er ist also in einem ganz anderen Sinne Person, als wie die Kirche ihn göttliche Person nennt. In dieser Bedeutung von dem heiligen Geiste

wird es ein freilich unleugbarer, aber auch ganz leerer, identischer Satz, daß derselbe nicht außer der christlichen Kirche zu finden sei und sich weder durch die allgemeine Einrichtung der menschlichen Natur, noch durch irgend eine andere göttliche Veranstaltung entwickeln könne (II., S. 322); denn an dem heiligen Geiste Theil haben heißt ja hier gar nichts Anderes, als an der christlichen Kirche geistig Theil haben, der heilige Geist ist nichts Anderes als der Geist des Christenthums. So ist also diese Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes auf eine der Vernunft ganz gemäße Weise dargestellt, aber den Sinn der Kirche hat sie ganz aufgegeben, und es hat gar keinen Werth, wenn Schleiermacher doch die Ausdrücke der Kirche ziemlich vollständig beibehalten hat. In demselben Sinne müßte es gestattet werden, auch eine Volksthümlichkeit als den heiligen Geist darzustellen, und auf ihn dieselben Ausdrücke anzuwenden, oder den eigenthümlichen Geist irgend einer andern religiösen Gemeinschaft mit diesem Namen zu belegen, und wir würden also so viele heilige Geister erhalten, als es bestimmte geistige Eigenthümlichkeiten menschlicher Gemeinschaften gibt, von denen doch jede irgend etwas Göttliches, d. i. rein Vernünftiges, in sich enthalten muß, sodaß also Schleiermacher mit dieser Mehrheit von heiligen Geistern, die er durch seine Lehre begründet, der Kirche einen sehr schlechten Dienst erwiesen haben möchte.

Nach dieser Bedeutung von dem heiligen Geiste wird es Schleiermacher natürlich sehr leicht, auch die kirchliche Formel von der Inspiration der heiligen Schrift aufzunehmen. So finden wir bei ihm den ganz kirchlich aussehenden Lehrsatz (§. 130): „Die einzelnen Bücher des Neuen Testaments sind von dem heiligen Geiste eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter der Leitung des heiligen Geistes entstanden.“ Aber in einfaches Deutsch übersetzt heißt dies nichts weiter als: die Bücher des Neuen Testaments sind aus dem eigenthümlichen Geist des Christenthums hervorgegangen. Wozu nun für diesen mit dem kirchlichen Dogma gar nicht verwandten Gedanken doch die kirchliche Form? In diesem Sinne kann auch der Muhammedaner die göttliche Inspiration seines Koran,

der Perser die Inspiration seiner Zend-Avesta, der Inder die Inspiration seiner Vedas mit demselben Rechte behaupten, ja Alles in den Sitten eines Volkes ist inspirirt, was ein Werk seiner Volksthümlichkeit ist.

Noch tiefer verstrickt sich Schleiermacher in dieses Spiel mit altkirchlichen Formeln in den Lehren von der Taufe und dem Abendmahl; denn hier verlieren sich seine Sätze zum Theil wirklich von dem Boden einer vernunftmäßigen Bedeutung und gehen in sophistische Rechtfertigungen altkirchlichen Unsinns über. In der Lehre von der Taufe geht er von dem ganz richtigen Gedanken aus, daß sie, als Act der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, also der Theilnahme an dem heiligen Geist, der Idee nach immer verbunden sein soll mit der Wiedergeburt, also auch der in dieser begründeten Seligkeit. Allein in der Wirklichkeit fällt der äußere Act der Taufe mit dem inneren Moment der Wiedergeburt nicht immer zusammen. Es genügt auch dafür, daß theils, wo die Wiedergeburt schon eingetreten ist vor der Taufe, eine Pflicht der Taufe vorhanden ist, und wo die Taufe vor der Wiedergeburt erfolgt ist, da ist sie nur zu rechtfertigen unter der Bedingung der festen Überzeugung, daß die Wiedergeburt noch folgen werde. So weit können wir noch ganz mit Schleiermacher übereinstimmen. Aber wie läßt sich daraus die Folgerung ziehen, die er (II., S. 401 fg.) zieht, daß die Masse der Getauften und die der Wiedergeborenen im Ganzen doch immer dieselbe sein werde, sodaß also die beiden Momente auch in der Wirklichkeit als schlechthin zusammengehörig (oder vielmehr zusammenseiend) betrachtet werden müssen, obgleich sie der Zeit nach bisweilen auseinandertreten. Denn wie läßt sich sicher voraussetzen, daß, bei vorausgegangener Wiedergeburt, die Pflicht der Taufe noch erfüllt werden werde, und worauf soll sich die Überzeugung gründen, daß bei vorausgegangener Taufe die Wiedergeburt noch eintreten werde? wenn man nicht etwa diese Erwartung noch in ein jenseitiges Leben ausdehnen will. Immer gewinnen wir also damit nur einen idealen Zusammenhang der Taufe mit der Wiedergeburt, nicht einen wirklichen; wie denn auch Schleiermacher der Ansicht im-

mer noch einen christlichen Charakter zugesteht, welche das Zusammentreffen der äußeren Handlung der Taufe mit der inneren der Wiedergeburt nur für zufällig erklärt und so die Taufe als unwesentlich für die inneren Wirkungen der christlichen Gemeinschaft betrachtet. Aber wie konnte Schleiermacher nun dennoch (§. 137) den so craß particularistischen Lehrsatz aussprechen: „Die Taufe verleiht mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt"? Und wie konnte er die Anstößigkeit dieses Lehrsatzes noch in dessen ganzer Nacktheit durch folgende Äußerung hinstellen (II., S. 415): „Wenn man sich den Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft, mithin auch in die christliche Gemeinschaft nicht aufgenommen, so würde man doch gestehen müssen, daß ein solcher an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi keinen wahren Antheil haben könne, weil (?) er keinen hätte an der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi, noch auch (?) an der in dem Gesammtbewußtsein begründeten Seligkeit desselben." Man sieht durchaus nicht ein, warum ein solcher keinen inneren Antheil an der christlichen Gemeinschaft haben könne, weil ihm dieses äußere Zeichen seiner äußeren Theilnahme fehlt, da nicht einmal die äußere Theilnahme durchaus bedingt ist durch die Taufe, da doch Theilnahme am Gottesdienst, äußerer Umgang mit Christen ꝛc. möglich wäre ohne jene förmliche Aufnahme durch die Taufe (z. B. bei Juden, die unter uns leben mit christlicher Gesinnung, aber ungetauft). Als wenn Jemand von aller, auch die innere Gemeinschaft stiftenden Thätigkeit Christi ausgeschlossen sein müßte, wenn er von dieser nur die äußere Gemeinschaft stiftenden Thätigkeit ausgeschlossen ist. Und wie sollte dann vollends das christliche Gesammtbewußtsein und die darauf begründete Seligkeit nothwendig gebunden sein an diese äußere Form der Aufnahme? Mit Einem Worte: die innere christliche Gemeinschaft, die christliche Gesinnung ist nicht nothwendig bedingt durch die äußere, die christliche Gesinnung kann auch bei Juden und Heiden sein, und selbst die äußere ist nicht an sich nothwendig bedingt durch das Zeichen der äußeren Auf-

nahme; denn nur Zeichen der Aufnahme in die äußere christliche Gemeinschaft ist die Taufe, und sie gilt also nur als nothwendig zur äußeren Gemeinschaft, weil sie als positive Förmlichkeit so festgestellt ist, die aber auch fehlen könnte, ohne daß damit die christliche Gemeinschaft aufhören müßte, eine wirkliche äußere Gemeinschaft zu sein. Der Schein für diese ganze Argumentation zur Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas von der seligmachenden Kraft der Taufe beruht sichtbar nur auf der geheimen Vermischung der inneren und äußeren Kirche, indem da, wo die Nothwendigkeit der Taufe für die Theilnahme an der äußeren Kirche, vermöge der geltenden positiven Feststellung, nachgewiesen wird, unmerklich der Begriff der inneren Kirche, und damit der von dieser ausgehenden geistigen Gaben der (relativen, irdischen) Seligkeit, untergeschoben wird.

Wir übergehen die nähere Nachweisung der künstlichen Rechtfertigung der kirchlichen Lehre, daß wir im heiligen Abendmahl den Leib und das Blut Christi wirklich genießen, und daß dieser Genuß allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo diene; wobei diejenigen als Sacramentirer oder Gegner des Sacraments aus der evangelischen Kirche ausgeschlossen werden, welche den Genuß des Fleisches und Blutes im Abendmahl leugnen und nur ein Zeugniß oder Bekenntniß der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft darin finden.

Wir heben noch die Lehre von dem Gebet zur etwas genaueren Betrachtung hervor. Auffallen muß es hier zunächst, daß die Lehre von dem Gebet unter dem Begriff der Kirche vorgetragen wird als eines der unveränderlichen Elemente der Kirche und als Resultat des gegenseitigen Einflusses des Ganzen auf die Einzelnen, und der Einzelnen auf das Ganze (vgl. §. 147). Dadurch entsteht der Schein, als ob das Gebet nur in der Kirche entstehen könne und keinen andern Inhalt haben solle als das Wohl der Kirche; obgleich es an sich schon einleuchtet, daß dasselbe aus einem inneren religiösen Bedürfniß des Einzelnen als solchen hervorgeht und keineswegs wesentlich durch das Verhältniß des Einzelnen zu der Kirche bedingt

ist. Auch wenn man, wie dies Schleiermacher thut, die Kirche in idealem Sinne nimmt, als das Ziel der höchsten Vollkommenheit des religiösen Gemeinschaftslebens, so ist dennoch das Gebet nicht nothwendig durch diese Idee der idealen Gemeinschaft bestimmt, denn es hängt überhaupt gar nicht wesentlich mit der Gemeinschaft zusammen, sondern kann auch ohne alle Beziehung auf diese, allein aus der individuellen religiösen Gesinnung des Einzelnen als solchen hervorgehen. Deswegen befriedigt Schleiermacher's Erklärung von dem Gebete keineswegs hinlänglich, wenn er es aus dem „Vorgefühl der christlichen Kirche von dem, was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist," verbunden mit der Beziehung dieses Vorgefühls auf das Gottesbewußtsein oder die göttliche Weltregierung erklärt (§. 148), da das Gebet auch ebenso gut aus dem Vorgefühl des Einzelnen von dem, was ihm als solchem heilsam ist, hervorgehen kann. Eine nothwendige Folge dieser ausschließlichen Beziehung des Gebetes auf das Interesse an der christlichen Kirche ist es allerdings, daß das Gebet bei Schleiermacher immer als ein Gebet „im Namen Jesu" dargestellt wird. Von diesem Gebet im Namen Jesu wird dann behauptet, und dies ist der zweite Punkt, den wir in der Lehre vom Gebet zu rügen haben, daß es jederzeit erhört werde (§. 147). Nach der sogleich hinzugesetzten Erklärung der Worte: im Namen Jesu beten, ist freilich die Erhörung des Gebetes eine ganz leere Tautologie mit jenen Worten. Denn im Namen Jesu beten heißt hier: so beten, wie es in Übereinstimmung mit der Ordnung des Reiches Christi ist, welches Eins ist mit dem Reiche Gottes. Was aber in Übereinstimmung mit der Ordnung des Reiches Gottes ist, von dem versteht es sich ganz von selbst, daß es sicherlich geschieht kraft der göttlichen Weltregierung, und so wird der Inhalt des Gebetes allerdings erfüllt. Aber wie kann man dies eine Erhörung des Gebetes nennen? denn es geschieht nicht erst darum, weil es gebeten wurde, oder in Folge des Gebetes, sondern es geschieht ohnedies und wäre auch geschehen ohne das Gebet. Ein Gebet erhören, kann nichts Anderes bedeuten, als seinen Inhalt erfüllen, weil darum gebeten wurde, und es ist gewiß keine leere

Einwendung, die Schleiermacher selbst erwähnt, daß nach dieser Erklärung die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuschung sei (S. 476). Nach dieser Theorie bleibt freilich immer der Ausweg, daß, wenn der Inhalt eines Gebetes nicht erfolgt ist, dasselbe eben kein wahres Gebet im Namen Jesu gewesen ist; denn sonst hätte es nothwendig erfüllt werden müssen. In der Sache stimmen wir auch völlig dieser Ansicht Schleiermacher's von dem Gebete bei: eine Einwirkung durch das Gebet auf die Entschlüsse Gottes ist ganz undenkbar. Aber eben deswegen sollte man lieber geradeheraus sagen: es gibt keine Erhörung des Gebetes, und dieses soll überhaupt gar keinen objectiven Zweck haben, sondern nur einen subjectiven für die Stärkung und Belebung des frommen Gefühls. Einen Zusammenhang zwischen dem Gebete und dessen Erfüllung sucht indessen Schleiermacher noch näher darin nachzuweisen, daß in der Entwickelung des Reiches Gottes nur dasjenige wirklich erfolgen könne, was in dem Geiste der christlichen Gemeinschaft schon vorhanden ist und somit im Gebet als Vorgefühl sich äußern kann. Die Erfüllung wäre also hiernach nicht gekommen, wenn das Gebet, als Ausdruck des vorhandenen Geistes in der Gemeinschaft, nicht gewesen wäre. Dies wäre allerdings ein natürlicher Zusammenhang zwischen dem Gebet und dessen Erfüllung, aber nicht ein Zusammenhang zwischen dem Gebet und den Entschlüssen Gottes, also doch keine eigentliche Erhörung. Aber auch dieser natürliche Zusammenhang wäre nur scheinbar; denn das Gebet ist doch nur ein Nebenact in dem Causalzusammenhange der Entwickelung des Reiches Gottes. Nicht, weil das Gebet geschieht, erfolgt die Erfüllung, sondern weil der geistige Zustand der Kirche stattfand, aus welchem das Gebet hervorging. Die Erfüllung ist das nothwendige Ergebniß der Naturnothwendigkeit. Also müssen wir doch auch hier wieder sagen, wie wir es oben in Beziehung auf die ideale Nothwendigkeit der göttlichen Weltregierung sagen mußten, daß der Inhalt des Gebetes ohnedies erfolgt, wenn er erfolgt, und es gehört gar nicht wesentlich in die Reihe des Causalzusammenhangs, daß sich der geistige Zustand der Kirche gerade in dieser Form des

Wünschens mit Gottesbewußtsein, d. i. des Gebetes, äußere: wenn nur die Thätigkeit der Kirche diese Richtung nimmt, so erfolgt es durch diese. — Schleiermacher macht in Hinsicht der Gebetserhörung einen bedeutenden Unterschied zwischen den Gebeten für die allgemeinen Angelegenheiten des Reiches Gottes und für Privatangelegenheiten (S. 479). Diese letzteren, sagt er, haben nur in sofern Erfüllung zu erwarten, als sie mit den allgemeinen Angelegenheiten zusammenhängen: zunächst an diesen stehen also die Gebete der Pietät, am entferntesten die Gebete des eigenen Wohlergehens. Über diese letztern äußert er sich unter Anderm sehr treffend: „solange wir noch nicht zu der reinen, alle Wünsche ausschließenden Ergebung gekommen sind: so ist es uns auch als Christen natürlich und heilsam, diese Wünsche mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden. Heilsam aber wird es uns nur, sofern eben durch das Bewußtsein, daß wir diese Wünsche nicht im Namen Jesu vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden." Allein dieses Ziel der reinen Ergebung möchten wir als Inhalt jedes wahrhaft religiösen Gebets geltend machen, und wir sehen nicht, wie darin ein Unterschied zwischen allgemeinen und besonderen Angelegenheiten zu machen sei. Auch unsere Gebete für das Reich Gottes können sich nur auf das zeitliche Gedeihen desselben beziehen, sie müssen also ebenfalls durch den Glauben an die ideale Weltregierung bedingt sein, und diese Unterordnung des Gebetes unter den idealen Glauben muß sich immer in dem Gefühl der Ergebung ausdrücken. Wir wissen nicht, was dem Reiche Gottes frommt, und wie weit Gott es auf Erden realisiren wolle; sondern wir glauben nur, daß die ewige göttliche Ordnung seines Reiches besteht, wir ergeben also alles unser irdisches Wünschen, selbst das für die heiligsten Angelegenheiten der Menschheit, unter diesen Glauben an die ewige Weltordnung. Das sollte der wesentliche Gehalt aller Gebete sein, aber nicht die Erwartung ihrer Erhörung.

6. Unsterblichkeit der Seele.

Zwei Punkte sind es, die in Schleiermacher's Darstellung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als Gegenstände unserer näheren Prüfung noch hervorzuheben sind: 1) die eigenthümliche Begründung derselben auf die Idee der Kirche; 2) die durchaus skeptische Entwickelung dieser Idee. In Hinsicht des ersten Punktes werden wir gegen Schleiermacher geltend zu machen haben, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in unserem religiösen Bewußtsein keineswegs von der Idee der Kirche, noch weniger der christlichen insbesondere abhängig ist, sondern ein ursprünglicher und unmittelbarer Bestandtheil des allgemein menschlichen religiösen Glaubens ist. In Hinsicht des zweiten Punktes erneuert sich uns die Frage, in wiefern der Pantheismus Schleiermacher's auf die Ansicht von der Unsterblichkeit Einfluß erhalten habe, und wir werden auch hier, wie bei der Lehre von Gott, Schleiermacher gegen den aus der skeptischen Behandlungsweise dieser Lehre geschöpften Verdacht zu rechtfertigen haben, als ob er die ewige Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit in dem pantheistischen Alleins untergehen lasse.

Der Glaube an die Ewigkeit unseres persönlichen Daseins ist so tief begründet in dem innersten religiösen Bedürfniß des Menschen, er spricht sich so klar und bestimmt als ein wesentliches Element des religiösen Glaubens neben dem an das Dasein Gottes aus und hat sich durch die ganze Geschichte aller positiven Religionen, sowie aller speculativen Darstellungen der Religion hindurch so unverkennbar mit mehr oder weniger Klarheit als eine der wesentlichen religiösen Grundideen angekündigt, daß die zum mindesten sehr zweideutige und untergeordnete Stellung, welche dieser Lehre in Schleiermacher's System des christlichen Glaubens, außerhalb des Zusammenhangs mit dem eigentlichen System und außerhalb des unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseins, als bloße Folgerung aus der Idee der Kirche, angewiesen wird, in hohem Grade befremden und die Besorgniß erwecken muß; daß die tiefe religiöse Bedeutung derselben hier nicht ihre volle Anerkennung gefunden

haben möge. Doch untersuchen wir erst genauer die eigentliche Meinung Schleiermacher's, ehe wir ein entscheidendes Urtheil darüber aussprechen. Schleiermacher entwickelt die Idee der Unsterblichkeit der Seele aus dem Bedürfniß, uns einen künftigen Zustand der Vollendung der Kirche vorzustellen, der uns als Vorbild für unser kirchliches Streben gelten kann. In sofern, als dieser Zustand der Vollendung der Kirche über die Beschränktheit dieses Erdenlebens hinausliegt und zugleich auch einen gleichmäßig vollendeten, mithin auch über das irdische Leben hinausliegenden Zustand ihrer Mitglieder voraussetzt, kommt der Glaube an die Fortdauer unserer Persönlichkeit in das christliche Selbstbewußtsein. Da aber unser christliches Selbstbewußtsein unmittelbar nichts über diesen uns unbekannten und jenseits des Selbstbewußtseins hinausliegenden Zustand aussagen kann, die Dogmatik aber nur Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins ist: so kann, streng genommen, in der Dogmatik keine Lehre von der Vollendung der Kirche, mithin auch von der Unsterblichkeit der Seele entstehen. Indessen da die Lehre durch Abstraction von dem in unserm Selbstbewußtsein entsteht, was darin durch die Einwirkungen der Welt bestimmt ist: so steht sie doch in einem Zusammenhang mit dem christlichen Selbstbewußtsein und wird in sofern, wenigstens mittelbar, eine dogmatische Lehre (§. 157). Jedoch können die darauf bezüglichen Lehrsätze „auf keine Weise denselben Werth wie die bisherigen" haben (S. 524) und dürfen daher „nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens unter dem Namen prophetischer Lehrstücke" in die Dogmatik aufgenommen werden (S. 526). Damit wäre dann auf eine höchst bedenkliche Weise die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ihres eigentlichen dogmatischen Charakters beraubt, es könnte, „streng genommen", eine christliche Dogmatik geben, in welcher diese Lehre ganz fehlte, und sie wird hier nur als ein außerwesentlicher Artikel, gleichsam anhangsweise, mit ihr verbunden. Ja, das christliche Selbstbewußtsein weiß unmittelbar nichts von der Unsterblichkeit der Seele, und es wird erst mittelbar durch unzureichende Ahnungen darauf hingeführt! Wir beklagen eine Dogmatik

und ein religiöses Bewußtsein, das diesen Glauben nicht unmittelbar und ursprünglich in sich findet, aber für wahrhaft christliche können wir sie nicht anerkennen. In dem Geiste des Christenthums kündigt sich uns laut der Glaube an die Erhabenheit unseres Daseins über die Schranken dieses Erdenlebens an: er lebt in den christlichen Überzeugungen von der höheren Würde des Menschen, wie sie in den Bildern von der göttlichen Abkunft und der göttlichen Kindschaft der Menschen ausgedrückt sind; in den christlichen Überzeugungen von der über dieses beschränkte Leben hinausgehenden ewigen Bestimmung des Menschen, die uns das Streben nach einer göttlichen Vollkommenheit auferlegt, die hier nicht erreichbar ist; in den Überzeugungen von ewiger Seligkeit und ewiger Vergeltung, die nur in einem höheren überirdischen Dasein realisirt werden können. Das Christenthum ist es, das uns die große Überzeugung einpflanzt: unser Wandel ist im Himmel; und Christus war es, der uns lehrte: mein Reich ist nicht von dieser Welt, und der auch uns durch den Glauben in dieses sein überweltliches Reich aufnahm. Und doch sollte das christliche Selbstbewußtsein den Glauben an die Ewigkeit unseres Daseins nicht unmittelbar in sich enthalten? Schleiermacher selbst ist gewiß weit davon entfernt gewesen, die Wahrheit dieser Überzeugungen und die Christlichkeit derselben in Abrede zu stellen; aber warum sie doch erst durch den künstlichen Umweg aus der Idee der Kirche in das christliche Selbstbewußtsein einführen, da sie doch in der christlichen Lehre ohne alle Beziehung auf die Kirche und ohne Abhängigkeit von ihr ausgesprochen und unmittelbar in dem Geiste des Christenthums begründet sind? warum sie nur nebenbei und gleichsam per nefas in die Dogmatik aufnehmen, da sie doch als wesentliche Bestandtheile des christlichen Glaubens so offen daliegen?

Eine etwas andere, jedoch nicht günstigere Stellung erhält der Glaube an die Unsterblichkeit da, wo Schleiermacher ihn näher aus dem Glauben an die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo entwickelt (§. 158). Diese Vereinigung nämlich muß als eine unveränderliche gedacht werden, mithin muß auch die menschliche Natur Christi fortbestehen,

wenn nicht seine göttliche Natur doketisch gedacht werden soll; da nun die menschliche Natur Christi ganz dieselbe ist, welche alle Menschen haben, ausgenommen die Sünde, so müssen auch alle andern Menschen fortbestehen durch ihre Natur. In diesem Sinne, sagt er, schreibt sich Christus selbst eine Fortdauer seiner Persönlichkeit zu in Allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt, und da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, so folgt daraus, daß, vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns, dasselbe auch von uns gelten muß (S. 517). „Dies," setzt er hinzu, „ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür bliebe doch dem Christen als solchem fremd" (S. 520). Es stände fürwahr schlecht um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, wenn nur dies die wahre christliche Sicherheit desselben wäre, wenn es keine andere Gewährleistung desselben gäbe als diese. Nicht zu leugnen ist zwar, daß er im Neuen Testament zum Theil auf diese Weise an die göttliche Persönlichkeit Christi geknüpft ist, und daß er für diejenigen Christen, welche ihre religiösen Überzeugungen nur in diesen positiven Formen zu entwickeln vermögen, von daher hauptsächlich belebt wird; aber darf man darum behaupten, daß dies die einzige Sicherheit dieses Glaubens für den Christen gebe? Läßt sich nur behaupten, daß der Glaube an Unsterblichkeit in dem Neuen Testament nur in dieser Beziehung auf Christum vorkomme? Ich verweise auf die oben gegebenen Andeutungen. Gewiß aber ist es unrichtig, daß dieser Glaube in dem Bewußtsein der Christen nur von dem Glauben an die Gottheit Christi abhänge. Wie Viele sind es, denen der Glaube an die Unsterblichkeit fest in der Seele lebt, und die dennoch das Dogma von der Gottheit Christi nicht in ihre Überzeugung aufnehmen können; und während dieses Dogma fast überall da, wo freies Selbstdenken erwacht ist, der prüfenden Vernunft weichen mußte, hat dagegen jener Glaube sich auch in den freiesten Speculationen als wesentlicher Bestandtheil der religiösen Überzeugung aufrecht erhalten. Es hieße also das Sichere

und Bewährte erst auf das Unsichere und Schwankende gründen, wenn man den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele auf das Dogma von der Gottheit Christi gründen wollte. Schleiermacher erklärt zwar (S. 514), seine Meinung könne nicht sein, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode auf diesem Wege entstanden wäre, sondern nur, „daß derselbe ohne diesen Zusammenhang keinen Ort in unserer christlichen Glaubenslehre finden könnte." Allein, wenn er einen andern Ursprung hat, warum findet er dann nicht dort auch seine Gewißheit, warum erst in einem anderen ungewisseren Dogma? und da dieser Ursprung doch auch innerhalb des christlich-religiösen Bewußtseins liegen muß — denn sonst wäre dieser Glaube gar kein religiöser und christlicher — also auch innerhalb der Dogmatik, warum ist nicht dieser Ursprungspunkt der Ort, an welchem er in der Dogmatik abgehandelt werden mußte? warum die ihm an sich heterogenen Lehren von der Kirche und der Person Christi? Wenn mit Einem Worte der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, wie wir dies hier auf dem Gebiete der Religionswissenschaft als unbezweifelt voraussetzen dürfen, ein ursprüngliches und wesentliches Element des religiösen Glaubens überhaupt, wie des christlichen insbesondere ist, und Schleiermacher doch diesem Glauben keinen Ort in seinem dogmatischen System anzuweisen weiß, der ihm ursprünglich angehörte: so kann dies nur seinem System oder Princip als Schuld zugerechnet werden, und nicht der Natur dieses Glaubens. Daß übrigens die Lehre von der Unsterblichkeit am passendsten in dem ersten Theil des Schleiermacher'schen Systems, in der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, ihre Stelle gefunden haben würde, ist schon früher bemerkt worden.

Schleiermacher sucht seine Behauptung ferner durch eine apagogische Argumentation darzuthun (S. 515 fg.). Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele hätte, heißt es, wenn der Erlöser ihn nicht aufgenommen und sanctionirt hätte, nur auf eine zwiefache Weise in Verbindung mit unserem frommen Selbstbewußtsein kommen können: entweder er wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens, also auf dem Wege des objectiven

Bewußtseins als Wahrheit ermittelt worden; oder er wäre uns in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein ursprünglich mitgegeben, sei es nun in wesentlicher Verbindung mit dem hier überall zu Grunde liegenden Gottesbewußtsein oder unabhängig von demselben, für sich. Jeden dieser Fälle aber sucht er als unmöglich darzustellen. Hier geben wir zuvörderst Schleiermacher zu, was wir schon oben in Rücksicht der religiösen Überzeugungen überhaupt zugegeben haben, daß der Glaube an die Ewigkeit des menschlichen Geistes seiner eigentlich religiösen Bedeutung nach nicht allein auf dem Wege des theoretischen Erkennens oder des objectiven Bewußtseins begründet werden könne, sondern in dem praktischen religiösen Gefühle wurzele. Obgleich daher auch schon die bloß theoretische Speculation, insofern sie sich auf den idealen Standpunkt erhebt und von diesem aus alle Schranken der Endlichkeit an dem Dasein des Menschen negirt, die Idee der Ewigkeit oder der Erhabenheit des menschlichen Lebens als Person erreicht: so ist dies allerdings noch nicht die eigentlich religiöse Bedeutung dieser Idee, solange sie nicht auch aus dem religiösen Gefühl ihre praktische Bedeutung als persönliche Würde und ewige Bestimmung desselben erhalten hat. Theils aus dieser Verwechselung des bloß theoretischen oder wissenschaftlichen Interesse mit dem praktisch-religiösen, theils aber auch aus einer Vermischung der rein idealen Auffassung mit der natürlichen ist es hervorgegangen, daß die Idee der Ewigkeit des Menschengeistes so häufig nur als zeitliche Fortdauer der Seele, als ein endloses Leben derselben in der Zeit, gedacht wird. Der reine ideale religiöse Glaube aber bezieht sich gar nicht auf Fortdauer in der Zeit, sondern auf Erhabenheit der geistigen Persönlichkeit über der Zeit, über der Endlichkeit überhaupt. Von jener zeitlichen Fortdauer sagen wir mit Schleiermacher, daß sie eine Frage der höheren Naturwissenschaft sei, da Existenz in der Zeit ein Gegenstand der Natur ist, und daß folglich über sie nur nach Wahrscheinlichkeit aus unsicheren Analogien aus der uns bekannten Naturordnung geurtheilt werden kann, eine völlige Gewißheit aber darüber weder empirisch gewonnen werden kann, weil uns keine unmittelbare Er-

fahrung darüber möglich ist, noch a priori oder speculativ, weil der Gegenstand ein empirisch bestimmter ist. Endlich sind wir auch darin Schleiermacher's Meinung, daß der religiöse Glaube an die Unsterblichkeit der Seele durch Beweise nicht gesichert werden könne, weil religiöser Glaube als ideale Überzeugung überhaupt nicht auf diesem Wege begründet werden kann. Wir geben ferner auch dies Schleiermacher zu, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nicht objectiv aus dem Gottesbewußtsein entwickelt oder aus der Idee Gottes abgeleitet werden könne; wohl aber behaupten wir, daß subjectiv beide unzertrennlich verbunden sind. Schleiermacher bemerkt sehr scharfsinnig und wahr (S. 516): es gibt erstlich neben dem unfrommen, der materialistischen Denkart angehörigen Leugnen der Unsterblichkeit ein frommes Entsagen auf dieselbe, welches, die Selbständigkeit des Geistes gegen den Körper vollständig anerkennend, mit der vollkommensten Herrschaft des Gottesbewußtseins und der reinsten Sittlichkeit und höchsten Geistigkeit wohl vereinbar ist. Es gibt aber auch zweitens neben dem frommen mit dem Gottesbewußtsein eng zusammenhängenden Glauben an die persönliche Fortdauer einen mit dem Gottesbewußtsein nicht vereinbaren unfrommen Glauben daran, der, nur von dem Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgehend, die persönliche Fortdauer nur um der Vergeltung durch sinnliche Glückseligkeit willen voraussetzt. Wenn nun, so schließt Schleiermacher, an die persönliche Fortdauer geglaubt werden kann ohne Gottesbewußtsein, und dieselbe verworfen werden kann mit Gottesbewußtsein: so kann der Glaube daran nicht nothwendig mit dem Gottesbewußtsein zusammenhängen. Allein Schleiermacher übersieht in seinem Raisonnement, daß er dabei nur die in bestimmten Begriffen ausgedrückte Idee der Unsterblichkeit voraussetzt, nicht aber den vor allen Begriffen in der Tiefe des Gefühls liegenden Glauben selbst. Dieser Glaube selbst ist gar nicht berührt, sondern nur eine sinnliche Misdeutung desselben, wo er von dem unfrommen Glauben an eine sinnliche Fortdauer und sinnliche Vergeltung spricht: der Glaube selbst, in seiner rein idealen Bedeutung, kann nie unfromm sein. Was er aber von der

frommen Leugnung der Unsterblichkeit sagt, das ist nicht wirkliche Leugnung der Idee selbst, denn diese Idee von der Erhabenheit der menschlichen Persönlichkeit über die irdische Bedingtheit ist in der Sittlichkeit immer schon enthalten und spricht sich in dieser durch die That aus, und es ist entweder nur eine Selbsttäuschung des Verstandes, wenn er sie dennoch leugnet, oder er leugnet nicht diese Idee, sondern nur ihre Misdeutung als sinnlich bedingte Fortdauer in der Zeit. Daß endlich subjectiv der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem an das Dasein Gottes unzertrennlich verbunden sei, spricht Schleiermacher selbst sehr klar in dem Satz aus: „daß das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele der Grund ist, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen" (S. 517). Hätte Schleiermacher diesen Gedanken weiter verfolgt, so würde er unmöglich die Frage haben aufwerfen können, wie der Glaube an die Unsterblichkeit habe in Verbindung mit unserem frommen Selbstbewußtsein kommen können, wenn ihn nicht Christus aufgenommen und sanctionirt hätte (S. 515). Denn hier ist sein subjectiver Ursprung schon deutlich genug bezeichnet. Der Glaube an ein Göttliches setzt göttliches Wesen in dem Glaubenden voraus, der Gedanke von einem Ewigen kann nur gefaßt werden von einem Subject, das selbst ewig ist. So wäre also wenigstens ein subjectiv nothwendiger Zusammenhang des Glaubens an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewußtsein nachgewiesen. Wie nun aber verhält es sich mit dem dritten der von Schleiermacher angenommenen Fälle, daß dieser Glaube unabhängig von dem Gottesbewußtsein aus dem unmittelbaren religiösen Gefühle hervorgehe? Gerade darüber geht Schleiermacher mit Stillschweigen hinweg, und doch ist gerade dieser der entscheidende. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele liegt allerdings gleich ursprünglich mit dem Glauben an Gott in der religiösen Anlage des Menschen und kann aus dieser unabhängig von der Idee Gottes begründet und entwickelt werden. Ja, in dem Stufengang der Abstraction von den Schranken der Endlichkeit, durch welche wir zu der idealen Weltansicht gelangen, treffen wir früher auf die Idee der Unsterblich-

keit als auf die Gottes. Wenn wir, von dem Selbstbewußtsein ausgehend, zuerst in unserem eigenen Leben von allen Schranken der Endlichkeit abstrahiren, so bleibt uns unser Ich als vernünftiges Dasein unserer Persönlichkeit als Gehalt der idealen Weltansicht stehen, und wir schreiben uns so Ewigkeit und Freiheit, d. h. Erhabenheit über die Endlichkeit der Substanz und der Causalität nach, zu. Erst wenn wir dann, in der Abstraction weiter schreitend, ein ideales Princip des Weltganzen suchen und auch an diesem die Negation aller Schranken der Endlichkeit vollziehen, gewinnen wir als letztes Resultat dieser Abstraction die Idee Gottes.

Damit ist der Ursprung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele in dem religiösen Bewußtsein des Menschen bezeichnet, und es kann hiernach kaum noch zweifelhaft bleiben, welche Stelle dieser Lehre in einem System des religiösen Glaubens anzuweisen sei; und da auch die christliche Dogmatik der allgemein wissenschaftlichen Anordnung in der Darstellung des christlichen Glaubens folgen muß, so ist damit auch über die Stelle der Lehre von der Unsterblichkeit in der christlichen Dogmatik entschieden. Religion ist ein ideales Verhältniß des Menschen zu Gott. In diesem Verhältniß müssen beide Glieder, der Mensch ebenso wie Gott, ideale Bedeutung haben. Die Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit ist daher eines der beiden Glieder in dem religiösen Grundverhältniß des Menschen zu Gott. Ist der Mensch nicht unsterblich, d. h. nicht erhaben über die Endlichkeit, so kann er in gar keinem religiösen, d. i. idealen Verhältniß zu Gott stehen. Daher die Nothwendigkeit der zwei Haupttheile in jeder wissenschaftlichen Darstellung des religiösen Glaubens, der Theologie und der religiösen Anthropologie, welche letztere die Idee der Ewigkeit und der Freiheit des Menschen in sich begreift.

Vielleicht aber liegt gerade in der eigenthümlichen Auffassungsweise dieses religiösen Grundverhältnisses zwischen dem Menschen und Gott der Grund, warum Schleiermacher der Idee der Unsterblichkeit eine so untergeordnete und außerwesentliche Bedeutung in seinem System gibt. Schleiermacher hat nämlich, wie wir gesehen haben, dies Verhältniß nur einseitig als Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen

von Gott angesehen, er hat mithin die Selbständigkeit der menschlichen Person gar nicht als wesentliches Glied in diesem Verhältniß anerkannt. Eine natürliche Folge davon war, daß die Idee der Unsterblichkeit in seinem Glaubenssystem in den Hintergrund zurücktreten mußte. Insofern nun, wie oben gezeigt wurde, jene Theorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit der pantheistischen Weltansicht Schleiermacher's zusammenhing, kann man auch behaupten, daß diese Herabsetzung des Werthes der Unsterblichkeit und die Unsicherheit in der Begründung derselben eine Folge des Pantheismus sei. Der Pantheismus kann in seiner consequenten Durchführung bekanntlich die Unsterblichkeit der Seele nicht anerkennen, er muß die Selbständigkeit der Persönlichkeit in dem Alleins des Absoluten auflösen. So kann es also für eine pantheistische Weltansicht allerdings keine Stelle in der Glaubenslehre geben, an welcher der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in das religiöse Selbstbewußtsein eintreten könnte, wenn er nicht entweder durch positive Autorität oder durch die dichtende Einbildungskraft aufgenommen wird. Und dies sind die Quellen, aus denen Schleiermacher diesen Glauben in seiner Glaubenslehre entstehen läßt. Die Phantasie, als Ahnungsvermögen, bildet ihn aus dem Ideal der Kirche, und Christus sanctionirt ihn durch seine Aussprüche und durch seine göttliche Natur. Dem Ahnungsvermögen scheint also hier dieselbe Rolle übertragen zu werden, die oben der vergegenwärtigenden Phantasie in Beziehung auf die Lehre von Gott zukam. Auch hier scheint die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit, wie dort die Persönlichkeit Gottes, nur so weit anerkannt zu werden, als das dialektische Gewissen, das sie streng genommen gar nicht anerkennen könnte, von seiner Strenge gegen die Phantasie als Ahnungsvermögen nachläßt.

Jedoch soll mit diesem Allen nicht behauptet werden, daß Schleiermacher den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele überhaupt nicht anerkannt habe und nur zum Scheine diese Lehre in seine Dogmatik aufgenommen habe. Wir lassen es überhaupt unentschieden, wie weit er bei der Darstellung seiner Glaubenslehre durch pantheistische Ansichten bestimmt gewesen sei, obgleich wir überzeugt sind, daß dies in einem gewis-

sen Grade der Fall gewesen sei. Allein wir müssen auch ferner anerkennen, daß in der Begründung der Unsterblichkeit auf das Ideal der Kirche noch eine tiefere Bedeutung verborgen liegt, als es den Anschein hat; von der wir übrigens unentschieden lassen, in wie weit sie wirklich in der Absicht Schleiermacher's gelegen habe. Die christliche Kirche nämlich, sowie sie Schleiermacher in ihrem Zustande der Vollendung darstellt, ist nichts Anderes als das ewige Reich Gottes, oder die ideale, göttliche Weltordnung selbst. Es ist freilich der Sache keineswegs angemessen, wenn die christliche Kirche, die ihrem Wesen nach eine historisch bestimmte Erscheinung ist, über das irdische Leben hinaus bezogen und mit dieser Idee identificirt wird, für welche der Begriff der Christlichkeit, als ein historischer, jedenfalls seine Bedeutung verlieren muß; allein wir haben schon oben gesehen, wie Schleiermacher die ideale Bedeutung der Kirche mit der empirischen häufig vermischt. Von dieser Idee des Reiches Gottes oder der idealen Weltordnung aus eröffnet sich uns nun ein Weg, auf dem die Idee der Unsterblichkeit der Seele deducirt werden kann. Die Idee des Reiches Gottes nämlich als eine über die Endlichkeit erhabene vernünftige oder ideale Weltordnung setzt nothwendig vernünftige, über die Endlichkeit erhabene Wesen voraus, aus denen das göttliche Reich besteht. Insofern also wir Menschen in unserer Vernunft den Anspruch finden, an dem göttlichen Reiche Theil zu haben, in sofern müssen wir uns auch Erhabenheit über die Endlichkeit, d. i. Unsterblichkeit der Seele zuschreiben. Das Reich Gottes ist aber nichts Anderes als ein bildlicher Ausdruck für die Idee von der Realität des absoluten Gutes in der Welt oder von der idealen Zweckmäßigkeit des Weltganzen, welche die Grundidee der ganzen religiösen Weltansicht ist. So wäre also damit die Unsterblichkeit aus dem höchsten Grunde des religiösen Glaubens deducirt. Und insofern dieser praktische Glaube an die Realität des absoluten Gutes den Kant'schen praktischen Postulaten zu Grunde liegt, hat die Schleiermacher'sche Deduction der Unsterblichkeit eine unerwartete nahe Verwandtschaft mit der durch die Kant'schen Postulate. Wenn Kant aus der Nothwendigkeit der Realisirung des Ideals der vollkommensten Sitt-

lichkeit auf die Nothwendigkeit eines über dieses beschränkte Erdenleben, worin dieses Ideal nie realisirt werden kann, hinausreichenden Daseins der Menschen schloß, so schließt hier Schleiermacher aus dem Bedürfniß der Realisirung des Ideals der Kirche, d. i. des gemeinsamen religiösen Lebens, auf ganz ähnliche Weise auf eine Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit über dieses unvollkommene Erdenleben hinaus. Nur daß Kant darin eine nothwendige logische Schlußfolge zu finden glaubte, Schleiermacher aber darin nur den Gang der ahnenden Phantasie bezeichnen wollte.

Endlich aber erfodert es die Gerechtigkeit unserer Kritik, daß wir uns die Frage noch ernstlich zur Beantwortung vorlegen: wie? wenn Schleiermacher in dieser ganzen Darstellung der Lehre von der Unsterblichkeit nicht die reine Idee derselben, sondern nur die verendlichte Form derselben im Sinne gehabt hätte, wie sie als kirchliches Dogma in der christlichen Kirche meistentheils vorkommt? wenn also nur auf diese Form zu beziehen wäre, was er von der untergeordneten und schwankenden Stellung dieser Lehre in dem System der Dogmatik sagt, nicht auf die reine Idee selbst? Dafür spricht in der That der Umstand, daß er immer nur von einer Fortdauer der Persönlichkeit und von einem künftigen zeitlichen Leben der Seele spricht: eine Vorstellung, die wir selbst schon als eine Verendlichung oder Versinnlichung der reinen Idee der Ewigkeit, d. i. der Erhabenheit über das Zeitleben, anerkannt haben, also gegen Schleiermacher nicht in Schutz nehmen können. Wenn also Schleiermacher nur von dieser sinnlichen Auffassungsweise der Idee zeigen wollte, daß sie theils nur auf positivkirchlichem Grunde ruhe, theils aus der ahnenden Phantasie entsprungen sei: so können wir nichts dagegen einwenden. Denn mag es auch dem religiösen Gefühle des Menschen ein unwiderstehliches und natürliches Bedürfniß sein, die reine Idee des Ewigen in dieser symbolischen Gestalt auszusprechen, wie dies auch in Schleiermacher's Darstellung anerkannt ist: so muß doch auf der andern Seite zugestanden werden, daß diese symbolische Form nicht wesentliches und ursprüngliches Element des religiösen Glaubens ist. Wie klar sich Schleiermacher dieses

Unterschiedes zwischen der reinen Idee der Ewigkeit unseres Daseins und der endlichen Auffassung derselben bewußt gewesen sei, dies geht aus einer Stelle in seinen Reden über die Religion deutlich hervor (S. 130 fg.). Mit kühnen, aber treffenden Zügen bezeichnet er dort den Gegensatz zwischen einer zeitlichen, mithin auch sinnlich-bedingten Fortdauer unserer Existenz, und der Erhabenheit über alle Schranken der Endlichkeit, zwischen der Unsterblichkeit, die sich nur als Wunsch oder Hoffnung eines künftigen, jenseitigen Lebens ausspricht, und der, die als Glaube schon hier in jedem Moment unseres Daseins über das Endliche erhebt; nur daß Schleiermacher in seiner idealen Auffassung auch hier dem Pantheismus unterliegt und die Persönlichkeit, durch die wir allein der Ewigkeit angehören, in dem Unendlichen oder Universum zerfließen läßt. Wir theilen die ganze merkwürdige Stelle hier mit: „Was aber die Unsterblichkeit betrifft, so kann ich nicht bergen, die Art, wie die meisten Menschen sie nehmen, und ihre Sehnsucht darnach ist ganz irreligiös, dem Geist der Religion gerade zuwider; ihr Wunsch hat keinen andern Grund als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert Euch, wie in ihr Alles darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmälig verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums soviel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst, und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität. Erinnert Euch, wie es das höchste Ziel der Religion war, ein Universum jenseits und über der Menschheit zu entdecken, und ihre einzige Klage, daß es damit nicht recht gelingen will auf dieser Welt; Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit ergreifen, die ihnen der Tod darbietet, um über die Menschheit hinaus zu kommen; sie sind bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieser Welt und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen. Aber das Universum spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das

Leben, das sie erhalten wollen, ist ein erbärmliches, denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht ebenso ängstlich um das, was sie gewesen sind, als um das, was sie sein werden? und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können? Über die Sucht nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht Herren sind, verlieren sie die, welche sie haben könnten, und das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Versucht doch, aus Liebe zum Universum Euer Leben aufzugeben. Strebt danach, schon hier Eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt danach, mehr zu sein als Ihr selbst, damit Ihr wenig verliert, wenn Ihr Euch verliert; und wenn Ihr so mit dem Universum, soviel Ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen. — Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht vorher eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." Daß wir in dieser pantheistischen Auflösung der Persönlichkeit in das Universum nicht die wahre Unsterblichkeit der Seele anerkennen können, ist für sich klar. Aber setzen wir an die Stelle des Einsseins mit dem Universum die Erhabenheit unserer Person über die Endlichkeit, und an die Stelle der Selbstvernichtung unserer ganzen Persönlichkeit die Vernichtung unserer sinnlich bedingten Individualität, so haben wir darin die schärfste Entgegensetzung der reinen Idee der Unsterblichkeit gegen die Versinnlichung derselben. Jedenfalls aber wirft diese Stelle ein so bedeutsames Licht auf die ganze Ansicht Schleiermacher's über die Unsterblichkeit der Seele, daß sie uns auch wol zur Beurtheilung seiner Glaubenslehre herüberleuchten möchte. Zunächst ist unverkennbar, daß diejenigen Vorstellungen, die Schleiermacher hier — zu hart — als irreligiös bezeichnet und

seiner Idee der Religion gegenüberstellt, namentlich die Zeitlichkeit, sinnliche Bedingtheit und Zukünftigkeit des ewigen Lebens, im Wesentlichen zusammentreffen mit denen, die er in der Glaubenslehre unter dem Namen prophetischer Lehrstücke zwar als christliche Vorstellungen anerkennt und abhandelt, deren ursprüngliche religiös-christliche Bedeutung er aber doch in Abrede stellt. Daß wir ferner aber auch nicht diejenige Idee von der Ewigkeit der Persönlichkeit, die wir uns unter der wahren Unsterblichkeit denken, in Schleiermacher's Glaubenslehre finden konnten, scheint ebenfalls aus jener Stelle erklärlich zu werden, da sie dort wenigstens gar nicht anerkannt ist. Wie weit nun Schleiermacher seinen früher ausgesprochenen pantheistischen Ansichten auch in Rücksicht der Unsterblichkeit noch in der Ausführung seiner Glaubenslehre treu gewesen sei, oder wie weit er diesen Ansichten auf die Darstellung dieser habe Einfluß gestatten wollen: dies möge unentschieden bleiben. Jedenfalls aber muß es als ein Mangel angesehen werden, daß die reine Idee der Unsterblichkeit, ganz abgesehen von ihrer sinnlich-kirchlichen Form, in seinem Glaubenssystem als ursprüngliche und wesentliche religiöse Idee nicht klar genug aus ihrer symbolisch-kirchlichen Hülle hervorgehoben und nicht fest genug begründet ist.

Sehen wir aber von dieser mangelhaften Begründung der Idee selbst ab, und betrachten wir die besondere Ausführung der durch diese Idee bestimmten kirchlichen Lehren, so darf die hier vorherrschende skeptische Behandlungsweise durchaus nicht als eine der Idee selbst ungünstige Denkart angesehen werden; denn diese skeptische Behandlung liegt in der Natur dieser Idee selbst begründet. Wir können schlechterdings zu keiner sichern Erkenntniß von dem Zustand des ewigen Lebens gelangen, sondern die Idee der Ewigkeit kann, wie alle idealen Überzeugungen, nur negativ durch Hinwegdenken aller Schranken der Endlichkeit an unserm Leben in das verständige Bewußtsein aufgenommen werden. Alle positiven Vorstellungen von einem künftigen Leben haben durchaus keine andere als symbolische Bedeutung, sie sind Bilder, an denen sich die Idee im religiösen Gefühl belebt. Die wissenschaftliche Entwickelung der Idee der Ewigkeit kann daher nichts Anderes thun, als

alle und jede positive Ausdeutungen der Idee, mögen sie aus der Sinnlichkeit oder der Phantasie oder dem endlich bestimmten Verstande kommen, abweisen und so die reine Idee in ihrer bloß negativen Fassung festhalten. Und gerade in dieser Beziehung hat Schleiermacher mit seiner scharfen, auflösenden Dialektik außerordentlich viel geleistet, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit und des Verstandes in ihrer Nichtigkeit darzustellen. Wie auch die Idee selbst bei Schleiermacher beschaffen gewesen sein möge, die negative Seite ihrer Entwickelung müssen wir als vortrefflich anerkennen. Wenn wir daher von diesem rein idealen Gesichtspunkt aus die ganze kirchliche Lehre von den sogenannten letzten Dingen, oder der Eschatologie, wie sie von der Vorstellung von einer zeitlichen, also sinnlich-bedingten Fortdauer unserer Individualität ausgeht und dann in den Lehren von der Auferstehung des Fleisches, von dem jüngsten Gericht, der ewigen Seeligkeit, der Wiederkunft Christi und der Wiederbringung aller Dinge kirchlich weiter ausgeführt wird, nur als symbolische Darstellung der reinen Idee der Ewigkeit ansehen können: müssen wir es als der Sache ganz angemessen betrachten, wenn Schleiermacher diesen Lehren nicht eine unmittelbare religiöse Bedeutung zugesteht, sondern sie nur als Erzeugnisse des Ahnungsvermögens ansieht, und sie demnach nicht in gleichen Rang mit eigentlichen Glaubenssätzen stellt, welche ideale Überzeugungen selbst aussprechen, sondern sie nur als prophetische Lehrstücke behandelt. Ein eigenthümlicher prophetischer Charakter kommt ihnen unstreitig darin zu, daß sie den Glauben, der jeden Moment der Gegenwart mit der Idee der Ewigkeit erfüllt, mit der ahnenden Phantasie in eine Hoffnung verwandelt, daß sie die Ewigkeit, der wir durch die freie, über die Schranken der Endlichkeit erhebende Geisteskraft des Glaubens in jedem Augenblicke theilhaftig sind, in eine Zukunft versetzt, in der wir der Ewigkeit einst theilhaftig zu werden hoffen. Diese Zukunft aber ist nur ein Abbild des Urbildes, das wir im Glauben an die Selbständigkeit unseres Geistes schon jetzt besitzen.

Die ganze Darstellung dieser prophetischen Lehrstücke bei Schleiermacher läuft nun immer darauf hinaus, daß sich dieses Bild der Zukunft des ewigen Lebens nie vollständig auszeich-

nen lasse für den denkenden Verstand. Dies führt er in seiner dialektischen Weise äußerst scharfsinnig ungefähr so aus' (§. 159). Die Lehre von den letzten Dingen, oder die Eschatologie, begreift zwei Aufgaben in sich, theils die Kirche in ihrer Vollendung, theils den Zustand der Seelen in ihrem künftigen Zustand darzustellen. Beide Aufgaben müssen nothwendig vereinigt werden, weil wir keine für sich ausführen könnten. Wollten wir uns den Zustand nach dem Tode so denken, daß er nicht ganz dem vollendeten Zustand der Kirche entspräche, so müßten wir uns noch einen andern künftigen Zustand der Seelen denken, in welchem auch die Kirche vollendet würde; dächten wir aber die Vollendung der Kirche noch in diesem Leben eintretend, so müßten wir noch eine weitere Entwickelung der Kirche hinzudenken für den künftigen Zustand der Seelen. Dennoch aber können wir beide Aufgaben nie ganz in Einem Punkt vereinigen. Denn wollen wir uns von dem künftigen Zustand der Seelen irgend eine bestimmte anschauliche Vorstellung machen, so können wir dies nur nach Analogie mit dem jetzigen thun, indem wir ihn als eine höhere Stufe der Entwickelung dieses Lebens denken, der mithin mit diesem Leben in einem stetigen Zusammenhange steht. Allein dies verträgt sich schlechterdings nicht mit dem Begriff der vollendeten Kirche, der alle fernere Entwickelung und alles Weltliche durchaus von sich ausschließt. So stehen sich die Begriffe der Vollendung und der allmäligen Entwickelunge, der völligen Absonderung alles irdisch Bedingten und des stetigen Zusammenhangs mit dem irdisch bedingten Leben unvereinbar gegenüber. Soweit als wir, zur Bestimmung des Begriffs der Vollendung der Kirche, alles irdisch Bedingte absondern, so weit heben wir den Zusammenhang des künftigen Lebens mit dem jetzigen und damit die Vorstellbarkeit des erstern auf, und soweit als wir diesen künftigen Zustand aus der Analogie mit dem jetzigen bestimmt ausmalen, so weit zerstören wir den Begriff der Vollendung der Kirche. Dasselbe, setzt Schleiermacher hinzu, begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Auch hier stehen die Aussprüche über die Vollendung der Kirche und über das künftige Leben ebenso unzertrennbar als unvereinbar da (S. 524). Die-

sen Widerspruch zwischen den beiden Momenten der Eschatologie führt er dann durch die einzelnen kirchlichen Lehren derselben mit ausgezeichnetem Scharfsinn hindurch, überall nachweisend, wie bald das eine, bald das andere Moment vorherrscht, aber doch immer ein Zusammensein beider und nie eine völlige Vereinigung derselben zu Stande kommt. Zunächst wird die Fortdauer der Persönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches dargestellt. Die Vollendung der Kirche wird auf doppelte Weise dargestellt, zuerst als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen, durch das jüngste Gericht, dann durch Aufhebung der Wirksamkeit der Sünde und aller Unvollkommenheit in den Gläubigen, durch die ewige Seligkeit; endlich zu Einem sinnlichen Ganzen zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi. Als letztes Resultat der Entwickelung aller dieser Lehren spricht er am Schlusse dieses aus (S. 552), daß die von dem Begriff der Vollendung der Kirche ausgehende Darstellungsweise immer in das Mythische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen, hineinspielen wird, die von dem Begriff des künftigen Lebens ausgehende sich immer dem Visionären, d. h. der irdischen Darstellung eines Überirdischen, nähern wird. „Und dieses", so schließt er diesen Abschnitt, „waren überall die Formen des Prophetischen, welches in seiner höhern Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Principien anregend zu gestalten bestimmt ist."

Noch könnte es scheinen, als ob der von Schleiermacher nachgewiesene Widerspruch dadurch aufgehoben werden könnte, daß der Begriff der Vollendung der Kirche gar nicht als wesentlicher Bestandtheil der Eschatologie anerkannt oder als gar nicht dahin gehörig ganz von ihr ausgeschieden würde, sodaß also die Eschatologie nur die Entwickelung des Einen Momentes von dem künftigen Zustand der Seelen zur Aufgabe hätte, was nun ohne innern Widerspruch möglich wäre. Dieser Ansicht würden auch wir um so mehr unsern Beifall

geben, da wir die Unabhängigkeit der Idee der Unsterblichkeit von dem Begriff der Vollendung der Kirche bereits oben behauptet haben. Allein der Widerspruch würde dadurch dennoch nicht gehoben werden, da der Begriff der Vollendung gar nicht nothwendig an den der Kirche geknüpft ist. Vielmehr läßt sich das Verhältniß zwischen der Vollendung und der allmäligen Entwickelung auch ebenso gut umdrehen, sodaß man die Vollendung auf den Zustand des künftigen Lebens, die allmälige Entwickelung auf die Kirche bezieht. Schleiermacher's Gedanke war dieser: die Vorstellung von einem künftigen Zustande läßt sich nicht festhalten, ohne daß man den Begriff der Seele selbst festhält, und diese ist ein sinnlich bedingtes Wesen; so müssen also die wesentlichen psychischen Eigenschaften der Seele, Selbstbewußtsein, Erinnerung, Verstand und Wille, körperliche Organe und allmälige Entwickelung, in jenes Leben hinübergetragen werden. Solche Wesen aber sind nicht geeignet, eine vollkommene Kirche zu bilden, der künftige Zustand der Seelen läßt sich also nicht mit der Vorstellung von einer vollendeten Kirche vereinigen. Aber umgekehrt läßt sich der Gedanke auch so stellen: die Kirche ist eine historisch bedingte Erscheinung, sie erhält, ihrem Begriff nach, Existenz durch einen historischen Anfangspunkt und kann sich von da aus nur in historischer Bedingtheit entwickeln; soll der Begriff der Kirche also festgehalten werden, so muß in jedem künftigen Zustand derselben auch diese historische Bedingtheit, diese Bestimmtheit durch historisch gegebene positive Religionsformen, diese Gliederung einer gesellschaftlichen Verfassung in Vorgesetzten und Untergebenen, in Lehrern und Gemeinden, in Selbstthätigen und Empfangenden, endlich die Allmäligkeit ihrer Entwickelung mit gedacht werden. Die Idee der Unsterblichkeit aber fodert Vollendung unseres persönlichen Zustandes, dieser kann also nicht mit dem höchst möglichen Zustand einer Kirche vereinigt gedacht werden. Wenn nun, wie sich hieraus ergibt, der Gegensatz zwischen der absoluten Vollendung und der allmäligen Entwickelung, oder der Analogie mit dem irdischen Leben, in jedem der beiden Momente, der Kirche wie dem künftigen Zustand der Seelen, auf ganz gleiche Weise gefunden wird: so leuchtet ein, daß der nachgewiesene Wider-

spruch nicht schwindet, wenn wir auch das Eine Moment der Kirche aus der Eschatologie ganz ausstoßen; denn es wird auch in dem noch übrigen vollständig stehen bleiben. Aber dies geht allerdings daraus hervor, daß wir den Widerspruch noch allgemeiner und anders fassen müssen, als ihn Schleiermacher gefaßt hat. Zu dem Begriff der Vollendung nämlich kommen wir nur durch die ideale Ansicht des Glaubens. Indem wir im Glauben von allen Schranken der Endlichkeit an unserem Leben abstrahiren, denken wir in der Idee der Ewigkeit unser Leben als ein vollendetes. Zu der Analogie mit dem irdischen Leben aber kommen wir nur durch die religiöse Ahnung, indem wir die reine Idee des Glaubens durch anschauliche Bilder symbolisiren. So finden wir also in dem nachgewiesenen Widerspruch den Gegensatz zwischen Idee und Symbol, verständiger und ästhetischer Ansicht. Es liegt demselben nur die Wahrheit zu Grunde, daß die Idee nie durch das Symbol vollständig dargestellt werden kann, daß keine anschauliche Vorstellung und kein endlicher Begriff die Idee ganz erreicht. Damit hört nun allerdings der Widerspruch auf, ein wirklicher Widerspruch in unserer Erkenntniß zu sein. Denn die Idee der Vollendung macht als solche gar keinen Anspruch darauf, anschaulich oder in bestimmten Begriffen dargestellt zu werden, sondern sie will nur negativ die Entfernung aller irdischen Unvollkommenheit aussprechen. Die symbolische Vorstellung aber von dem Zusammenhang des ewigen Lebens mit dem irdischen macht wieder keinen Anspruch darauf, die Idee der Vollendung in ihren Vorstellungen ganz zu erreichen, sondern sie will nur diese Idee durch bildliche Veranschaulichung dem Gefühle näher rücken und beleben. So finden wir also auch hier wieder die höhere Einheit in dem Grundsatz des subjectiven Idealismus, der in der ästhetischen Weltansicht das Ewige mit dem Endlichen vereinigt und die Harmonie des Weltganzen wiederfindet. So bleibt uns also die reine Idee der Ewigkeit unseres Daseins unversehrt stehen, wenn wir auch noch so scharf jede bestimmte Vorstellung von einem künftigen Zustand der Seele mit dem dialektischen Verstande vernichten und ihnen keine andere als eine ästhetisch-

symbolische Bedeutung zugestehen. Alle Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele haben nur darin ihren Grund, daß man die Träume und Hoffnungen von einem künftigen Zustand, in welchen die dichtende Phantasie, geleitet durch die fromme Ahnung, sich diese Idee anschaulich zu machen suchte, für die Idee selbst hielt und, wenn diese vor dem prüfenden Verstande nicht bestehen konnten, die Idee selbst vernichtet zu haben glaubte.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1

I. Allgemeiner Theil.

1. Idee der Religion
   a) Nach den Reden über die Religion. 20
   b) Nach der Glaubenslehre. 70
2. Die Religion in ihrer Erscheinung. Positive Religion. . . 106
3. Die Eigenthümlichkeit des Christenthums. 132
4. Die Dogmatik. 165

II. Besonderer Theil.

1. Eintheilung und Übersicht 203
2. Gott und Welt 216
3. Die Sünde. 233
4. Die Person Christi und die Erlösung durch ihn. 258
5. Die Kirche. 282
6. Die Unsterblichkeit der Seele 295

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Allgemeiner Teil.

1. Idee der Religion
   a) Nach den Arten über die Religion. 20
   b) Nach der Standpunkte. 70
2. Die Religion in ihrer Erscheinung. Positive Religion. . 105
3. Die Eigentümlichkeit des Christentums. 182
4. Die Dogmatik. 165

II. Spezieller Teil.

1. Einteilung und Übersicht 203
2. Gott und Welt 216
3. Die Sünde. 253
4. Die Person Christi und die Erlösung durch ihn. . . . 258
5. Die Kirche. 282
6. Die Unsterblichkeit der Seele 295

Druckfehler.

S. 2 Z. 2 von oben lies dieser statt diesem
Daselbst lies sie statt er
S. 76 Z. 7 von oben lies aller statt alle
— 93 Z. 3 von oben lies drückt statt drück
— 99 Z. 1 von unten lies Gegebensein statt Gegensein
— 100 Z. 12 von unten lies vor statt von
— 101 Z. 14 von oben lies aus statt uns
— 111 Z. 4 von unten lies nie statt nur
— 122 Z. 9 von oben lies von statt mit
— 155 Z. 2 von unten lies angeregt werde, dies ꝛc
— 170 Z. 10 von oben lies Lehnsätzen statt Lehrsätzen
— 207 Z. 2 von oben lies können statt könne.
— 214 Z 8 von oben lies göttliche statt göttlichen
— 238 Z. 16 von oben ist aufzulösen wegzulassen
— 264 Z. 17 von unten lies kann nach zugestehen.

Errata.

S.	2	Z.	2 von oben lies vieler statt vielen
Vorrede			lies sie statt er
S.	76	Z.	7 von oben lies vier statt vile
—	93	Z.	3 von oben lies drückt statt druck
—	99	Z.	1 von unten lies Gegebenlein statt Gegenlein
—	100	Z.	12 von unten lies vor statt von
—	101	Z.	14 von oben lies uns statt uns
—	111	Z.	4 von unten lies nie statt nur
—	122	Z.	9 von oben lies von statt mit
—	155	Z.	2 von unten lies ungetreagt sucht, lies ꝛc
—	170	Z.	10 von oben lies Gebrüdgen statt Gebrüdgen
—	207	Z.	2 von oben lies Jünnen statt sönne.
—	214	Z	8 von oben lies göttlich statt göttlichen
—	238	Z.	16 von oben ist ausgulöfen ausgulöfen
—	264	Z.	17 von unten lies kann, noch stehen.

Schinner

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Heinrich,

Über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Rede über die Religion

Leipzig 1835

Polem. 2488 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776416-5